

FFL-FL
531

30 u



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
(FILOSOFÍA)

**PROYECTO CULTURAL DE JOSÉ
MARTÍ PARA AMÉRICA LATINA:
NATURALEZA Y PATRIA**

Tesis para la obtención del grado de Doctor
Director: Prof. Dr. D. PEDRO RIBAS RIBAS
Autor: ARANZAZU OVIEDO GARCÍA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA MADRID
REGISTRO GENERAL

Entrada 01 Nº. 200600006168
24/04/06 14:38:16

MADRID 2005

REC. FFL 242858



EL PROYECTO CULTURAL DE JOSÉ MARTÍ PARA AMÉRICA LATINA: NATURALEZA Y PATRIA

PREÁMBULO	I-V
NOTA BIOGRÁFICA	VI-VII
INTRODUCCIÓN: NATURALEZA Y LO NATURAL EN JOSÉ MARTÍ	1-7
I. LA COSMOLOGIA MARTINIANA	8-52
I.a. <i>Concepción del hombre como microcosmos</i>	20-27
I.b. <i>La condición de posibilidad del microcosmos: condición analógica respecto del macrocosmos</i>	27-37
I.c. <i>Muchas expresiones de una sola Humanidad</i>	37-52
II. EL HOMBRE ES ANÁLOGO AL MUNDO	53-112
II.a. <i>Las Teorías del medio geográfico y la Falacia Patética</i>	55-77
II.b. <i>El modelo martiniano</i>	77-93
II.c. <i>Ralph Waldo Emerson</i>	93-108
II.d. <i>Influencia o coincidencia</i>	108-112
III. EL PAPEL DE LO NATURAL EN EL ÁMBITO SOCIAL	113-134
III.a. <i>El criollismo: una identidad coja</i>	121-126
III.b. <i>Desnaturalizados: los sietemesinos</i>	126-134
IV. CREACIÓN Y POLÍTICA DE LOS IDEALES NORMATIVOS DE ACCIÓN: MESTIZAJE	135-170
IV.a. <i>Construcción de los estados nación: Estados nación fecundos ...</i>	146-148
IV.b. <i>Ideales normativos, condición de posibilidad de la construcción política</i>	148-156
IV.c. <i>El hombre natural</i>	156-162
IV.d. <i>Civilización versus naturaleza/barbarie</i>	162-170
V. EL HUMANISMO MARTINIANO, LA RESPUESTA AL RELATIVISMO POLÍTICO	171-220
V.a. <i>El encuentro con la filosofía jurídica del krausismo español</i>	173-194
V.b. <i>Martí reformista y la concepción orgánica de la sociedad</i>	194-202
V.c. <i>El socialismo de José Martí</i>	202-208
V.d. <i>El expresivismo americanista de José Martí</i>	208-220
VI. APÉNDICE, Nuestra América	221-227
VII. ANEXO, Expediente Académico de José Martí, 1871-1873	228-230
BIBLIOGRAFÍA	231-246
<i>Bibliografía martiniana</i>	231-240
<i>Bibliografía general</i>	240-246

PREÁMBULO

El pensamiento de José Martí es de difícil clasificación. José Martí conocido usualmente como el hombre que logró elevar la calidad de las *modernas letras hispanas* (o, en el decir de Rubén Darío, la primera corriente estética original de las letras latinoamericanas), o quien más hiciera por crear un movimiento poderoso y sólido por la emancipación de Cuba¹, es reducido a uno de estos aspectos en detrimento del otro. Esto unido, además, a la utilización ideológica de su figura por los sucesivos gobiernos que por Cuba han pasado², es lo que nos da claves para reconsiderar la transcendencia del pensamiento martiniano a la vez que su desconocimiento.

En resumidas cuentas, Martí es en algún momento un pensador cercenado, o muere el poeta o muere el revolucionario.

La advertencia es sincera, y sin embargo por raro que parezca, nuestra guillotina será más profunda, ya que el motivo de este trabajo no será ni *el Martí poeta* ni *el Martí revolucionario*, excepto por lo menos en ciertos aspectos generales, sino *el Martí filósofo* y sus influencias filosóficas.

Y es en este aspecto donde el pensador José Martí es inclasificable o, en cuanto menos, de difícil clasificación³.

¹ Nos referimos sobre todo al Martí creador del *Partido Revolucionario Cubano*, que para algunos representaría, nada más y nada menos, que la primera organización política de la historia *anti-imperilista* por la orientación ideológica que Martí le habría dado (Armando O. Caballero: *El primer partido revolucionario anti-imperilista de la historia*; La Habana, Anuario Martiniano, 1970; pp 425-431).

² Según algunos exegetas de la obra martiniana, como Ottmar Ette, José Martí funcionaría como "*símbolo nacional y como legitimador del poder actual*" (Ottmar Ette: *La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural*; México, Cuadernos Americanos, 1992; p. 13). Para Luis Pavón, por poner otro ejemplo, es inaudito y anacrónico que incluso se haya llegado a ver a José Martí con ropajes dialéctico-materialistas (Luis Pavón: *Contra la falsificación de nuestra historia y el adulterio del pensamiento martiniano*; La Habana, Anuario Martiniano, 1974; p. 279 y ss.).

³ Un gran estudioso de la obra martiniana, si no el más prolífico, Juan Marinello, ha dicho de Martí que atiende a la denominación de *idealista-práctico*, pues si bien sus grandes concepciones responden a una visión idealista del mundo, nunca pierde de vista la transcendencia que tiene que funcionen como

Es más, dejaremos esta tarea al “desocupado” lector; que sea él quien libremente elija un lugar dentro de la tradición filosófica para encasillarle. Nosotros, por nuestra parte, renunciamos a esta tarea, no sólo por ardua, sino, y en cierto sentido, por insatisfactoria. Por eso, no diremos de él si fue idealista, o si tal vez materialista o las dos cosas a la vez, porque queremos centrar nuestra atención en cómo *el Martí revolucionario o/y poeta* siente y comprende el mundo natural que lo rodea y lo afecta. Un mundo natural que aconseja y que capacita todo a su paso. Por eso si tuviéramos que elegir un epígrafe para caracterizar al filósofo Martí diríamos de él que fue, antes que nada, *filósofo de la naturaleza*.

Filósofo de la naturaleza porque es la “naturaleza” el concepto fuente sobre el que Martí construye tanto su poesía como su pensamiento práctico-revolucionario; concepto que se va enriqueciendo a lo largo de la producción martiniana y el hilo conductor que, además, la da razón de ser como un todo consecuente.

Creemos que sin dilucidar o interpretar el *concepto de naturaleza martiniano* resulta sencillo quedarse con un solo Martí. Como sencillo resulta desprender a un Martí del otro haciendo caso omiso a la pérdida. Pero, para nosotros, es precisamente la categoría naturaleza la categoría

momentos de la praxis (Juan Marinello: *Sobre la poesía de José Martí*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973; p. 34 y ss.). Por otro lado, Pablo Guadarrama, coincidiendo con este aspecto “ambivalente”, práctico-idealista, del pensamiento martiniano dice de éste que “no han faltado intentos de afiliarlo a corrientes tan distantes entre sí como el espiritualismo [Jiménez-Grullón: “La Filosofía de José Martí”; Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 1960: “Su filosofía [de Martí] es, en suma: un espiritualismo realista”; p. 216] o el materialismo dialéctico [Martínez Bello: “Contestaciones”; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 6, 1983: “son varios y muy autorizados los estudios de Martí que de una forma u otra reconocen los puntos de aproximación y aun de coincidencia entre el ideario del maestro y el materialismo dialéctico e histórico”; p. 364]”. Para Guadarrama el proyecto de Martí “no era construir un sistema filosófico para satisfacer exigencias teóricas. Era modelar la masa humana de los pueblos de nuestra América. Y con este fin se dio a la tarea de profundizar su concepción del hombre, para tratar de aproximarlo lo más posible a su ideal emancipatorio en todo lo humano”. Por eso Guadarrama describe el pensamiento de Martí bajo la expresión de “humanismo-práctico” (Pablo Guadarrama González: “Humanismo Práctico y desalienación en José Martí” en el manual de “Filosofía en América Latina”; La Habana, ed. Felix Varela, 1998, p. 165-179.

punto e integradora entre *el Martí poeta* y *el Martí revolucionario*. Bajo qué perspectivas, etiquetas o el tratamiento que a tal categoría se da, es, desde nuestro punto de vista, lo que resulta difícil de clasificar dentro del criterio “o blanco o negro”, o materialista o idealista, de la tradición filosófica.

La investigación que a la par leerán, persigue y rastrea el interés martiniano por la naturaleza o por la sustancia natural. Un interés por la naturaleza que, como suele ocurrir con los pensadores hispanos, no puede ser sólo metafísico o no sólo ontológico. Es un interés filosófico indisociable de la ética y la política, ni siquiera de la estética le resulta oportuno deshacerse⁴. Así, metafísico, lo que se dice *metafísico*, Martí no fue, pero tampoco dejó de serlo. Antes que nada, José Martí fue un pensador latinoamericanista, y esto requería de todas las herramientas interpretativas de la realidad posibles. Si no hubiera sido así, Martí hubiera sido un gran *metafísico latino*. Por fortuna, Martí antes que nada fue americano, de ésta, *de su América*.

En fin, lo que nuestra investigación pretende desarrollar es la idea de que la concepción de la naturaleza y lo natural de Martí fundamentarían la ideología martiniana, su poesía y hasta su compromiso revolucionario.

⁴ Es más, dice Leopoldo Zea que la filosofía latinoamericana emerge al mundo teórico en calidad de ideología: “una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social y político que nos correspondió una vez que formamos parte de Europa, del orbe llamado occidental. Primero bajo España, después bajo las poderosas naciones de Europa occidental y, posteriormente, bajo la nación que fuera su heredera, Estados Unidos. Nuestra existencia en este mundo se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden que los descubridores, conquistadores y colonizados iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras. La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o de los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano. Primero para afianzarlo en nombre de una escolástica que no hable del Ente y su Esencia, sino de un orden divino del que se deriva el orden que el mundo ibero ha impuesto a esta América. Y después, frente a este orden, el iluminismo, como antes el cartesianismo, la ilustración, tratando de destruirlo para crear otro, aquel que hiciese por la América Latina lo que esta filosofía había hecho por Europa Occidental” (Leopoldo Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XIX, 2001; p.31). A la filosofía latinoamericana no le ha dado tiempo de ocuparse de los llamados “grandes temas” filosóficos, ocupada como siempre ha estado en desenmascarar las ideologías de las distintas corrientes filosóficas occidentales que han llegado a sus tierras.

Para investigar esto hemos elegido el texto *Nuestra América*⁵, que será la senda que guíe nuestro trabajo; porque es este texto, antes que cualquier cosa, una oda a la concepción martiniana de naturaleza; porque es, además, tal vez el texto más maduro que Martí haya escrito, y resume su larga experiencia y reflexión adquirida en el correr de los años de su vida. Así, proyectamos nuestra investigación a la manera en que Whitehead⁶ definió e interpreto los diálogos platónicos: para Whitehead los diálogos de Platón fueron los textos en que la Historia de la Filosofía no sería más que notas a pie de página de los mismos. Nuestra investigación, y que me perdonen el atrevimiento honesto pero insignificante, no más que meras notas a pie de paginas del fabuloso texto martiniano *Nuestra América*.

Como consecuencia, de la lectura profunda e interpretación del texto martiniano *Nuestra América*, “el” Martí que pudiéremos denominar *más filósofo* o con intereses más filosóficos, parece conceder una importancia primordial al concepto naturaleza⁷.

⁵ JOSÉ MARTÍ, *Nuestra América*, en sus *Obras Completas* (28 tomos), La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975. En lo sucesivo las referencias a citas en textos de José Martí remiten a esta edición, salvo indicación contraria que en cada caso se haga. En las notas se citaran sólo las iniciales OOC, seguidas por el número romano del tomo y de página o paginas en números arábigos. Como hemos adjuntado el texto integro de *Nuestra América* (OOC VI, 15-23) en el Apéndice, para que el lector tenga el placer de leerlo siempre que lo desee, en lo sucesivos las referencias a este texto simplemente irán seguidas de las iniciales NA. Además, el en texto utilizo indistintamente el término “martiniano” y “martiano”.

⁶ Alfred North Whitehead (1861-1947) matemático y filósofo inglés. Llamado *filósofo del progreso*, rechaza el concepto de la metafísica tradicional a favor del concepto de progreso. Para Whitehead, aquello que denominamos “cosa” no es más que una confluencia de repetición de eventos o procesos.

⁷ El concepto naturaleza en Martí nos lleva a incluir al pensador cubano en la corriente de pensamiento llamada *expresivismo*. Podríamos decir que el pensamiento martiniano rezuma de aires de familia con un sentimiento generalizado que Isaiah Berlin denomina *Expressionism*, con un significado más genérico y amplio sin relación específica con el movimiento pictórico francés o cinematográfico germano de las primeras décadas del XX, y que por eso Charles Taylor denomina *Expresivismo* en su obra *“Hegel y la sociedad moderna”* (México, Fondo de Cultura Económica, 1979; p. 13). Para Berlin existe una corriente de pensamiento poco o mal estudiada y a veces con interpretaciones algo sesgadas e incompletas que sin embargo modelarán tanto el siglo XIX como XX y que en su opinión determinan aspectos fundamentales de nuestra civilización, y que no se reduce ni al romanticismo y al modernismo; Vico y Herder son sus máximos exponentes, y los primeros en teorizar la idea de que “los grandes poetas expresaban la conciencia y la experiencia de sus sociedades” (p. 25). Sin que estas expresiones puedan ser evaluadas como verdaderas o falsas, antes bien como resultado de aserciones que expresan sentimientos, actitudes, deseos, etc. Postura que choca frontalmente con el racionalismo, el clasicismo y la fe en la omnipotencia del método científico de la época. Desde la perspectiva de que “la diversidad de civilizaciones es determinada por las diferencias de factores físicos, geográficos –referidos bajo el concepto general de ‘clima’– que desde Montequieu fue lugar común de convergencia de posturas” (p. 170), rechazando en el

NOTA BIOGRÁFICA

José Martí nació en la Habana el 28 de Enero de 1853, hijo de españoles humildes emigrados. Muere en combate contra las tropas coloniales españolas en Boca de Dos Ríos el 19 de Mayo de 1895. Su vida corre entre las ansias y el proyecto de independencia de su país, el presidio político a los 17 años, el exilio en España, en México o en Estados Unidos y los múltiples viajes a muchas de las "recién" creadas naciones de América Latina. Todo esto, unido a su consustancial autodidactismo, lo dotan de una extraordinaria capacidad de análisis de las más diversas situaciones del momento.

Su seria responsabilidad y compromiso por las causas justas, por otro lado, lo dotarán de su incansable voluntad de reclamar y denunciar, críticamente, las injusticias (lo que conseguirá desdibujar, casi por completo, su vida privada en beneficio de la causa revolucionaria).

Por eso acordamos con el profesor Raúl Fornet-Betancourt que *"partiendo de la diferencia establecida por Ortega y Gasset entre «ideas» y «creencias» pensamos que hay en Martí dos «creencias» fundamentales que,*

fondo las ideas del excluyente *Europocentrism* tan extendido en la época. Estas dos tesis principales (la de que la literatura ejemplarmente es el modelo de expresión humano, y la de que la diversidad de civilizaciones que este modelo expresivo muestra bajo distinciones geográficas) se sustentan bajo la idea de hombre como aquel ser que tiene la capacidad de autoexteriorizar sus potencialidades y proyectar sus fuerzas en el mundo objetivo, autorealizándose por medio de obras. Así como para con los demás individuos que se comunican con el artista a través de las mismas. Para Berlin el expresionismo es el cruce de caminos entre la teoría hilofórmica de Aristóteles según la cual la forma sólo puede operar en su encarnación material y por tanto es inseparable de ella y la idea romántica del genio creador que traduce la idea moderna del sujeto que se define a sí mismo a través de sus acciones en el mundo. Las obras para estos pensadores son esencialmente histórico-contextuales, coordinadas que pasan a ser entendidas como procesos de autoformación, y su modelo de acción es la obra práctica, ya sea en su forma artística como en su forma productivo-económica, así como el mismo conocimiento científico que lleva inscrito, en tanto que a través de éstas el sujeto actúa representándose y produciendo el mundo objetivo o mundo social. Las tesis más originales e influyentes son las que ponen en relación las nociones de la naturaleza y el campo de los estudios humanos, así como la naturaleza de la historia y de la cultura en particular (por las cuales la objetividad de cualquier conocimiento queda profundamente matizado), tan importantes en las teorías del materialismo histórico, de la fenomenología, del historicismo o de la sociología moderna, incluso las concepciones que de la ciencia hoy se comparten.

por regir toda su actividad intelectual y político-práctica, son también decisivas para explicar tanto su actitud frente a la filosofía en su forma tradicional como su quehacer propio en este campo específico. Nos referimos, por un lado, a la «creencia» rectora de que el hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos; y, por otro lado, a la no menos fuerte «creencia» de que sin el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna del hombre»⁸.

⁸ Raúl Fornet-Betancourt: *Martí (1853-1895)*; Madrid, Ed. del Orto, 1998; p. 39.

INTRODUCCIÓN: NAURALEZA Y LO NATURAL EN JOSÉ MARTÍ

A lo largo del texto *"Nuestra América"*, José Martí va desarrollando y expresando su pensamiento a través del juego dicotómico de conceptos y términos contrapuestos que nos proporciona vivas imágenes con las que comprender la complejidad de la realidad latinoamericana, pasando a formar parte de su ideario continental.

El concepto principal sobre el que se desenvuelve el hilo argumentativo de la obra es el de *naturaleza*. Concepto, que se repite a lo largo de su producción tanto política como más poética, pero que aquí toma el carácter protagonista sin que se haga esta primacía claramente evidente para el lector, ya que requiere una lectura más profunda que descubra las referencias indirectamente sugeridas que sobre ella se hagan, sobre todo a través de los pares de oposiciones que van apareciendo en la narración suelta y hermosa de *"Nuestra América"*.

Nos ayudaremos de otros textos del pensador cubano para apoyar y demostrar la fundamentalidad que toma *la Naturaleza* en el pensamiento martiniano más filosófico, y que fluye por debajo de toda su producción.

Hemos encontrado tres aserciones de la categoría *Naturaleza*, que mantienen entre sí un estrecho vínculo semántico y que van deslizándose de los sentidos más simples a los más complejos, y del que toman razón de ser las parejas antitéticas. La concepción de *Naturaleza* martiniana es plenamente moderna y se aplica:

- a) en sentido del Universo o unidad de la naturaleza como un todo o como el conjunto de las cosas naturales, regidas u ordenas por leyes. Naturaleza será pues, el conjunto y disposición de todas las entidades que componen el universo. La antítesis de este sentido de naturaleza será el de *artificialidad* o *lo artificial*, es decir, aquello que surge por la mano o es obra del hombre, y que puede llegar a romper el orden o la disposición natural en algunos casos. Y sin referencia a las facultades propiamente humanas, dentro de la *artificialidad* podemos clasificar a aquellos seres que siendo naturales no son viable porque en algún momento se ha roto su orden natural que le pertenece y expresa, sin contenido exclusivamente predispuesto. Ahora bien, hagamos una precisión importante: el hombre “por naturaleza” tiende a crear artificialidad para su vida humana, aquí no habría nada de *innatural* (OCCC XV, 531), pero sí en el hecho de que se altere *el orden* que el carácter de algunas creaciones humanas poseen en tanto tales (tal vez podamos referirnos a este aspecto u “orden”, no propiamente natural, como lo histórico en tanto *orden natural* de lo social).
- b) En sentido de “la naturaleza de un ser”, o aquello que es o debe ser conforme a su naturaleza, (el modelo más claro que la modernidad utilizó fue el del “hombre”: el hombre por su capacidad racional tiene la capacidad de crear un ámbito de convivencia entre otros que repercute positivamente en su interés y expande esta capacidad hacia cuotas más elevadas, aunque tenga quizá, y no en todos los casos, que renunciar a aspectos legales de su libertad, en este sentido *lo social se considera el hábitat natural del hombre*, ya que sólo en este ámbito puede el hombre desarrollar su naturaleza verdaderamente humana). Así, podemos decir que es la

propensión o inclinación de las cosas a desenvolverse para su conservación y aumento —aumento que en el caso del hombre es no sólo cuantitativo, sino más profundamente, cualitativo; exclusividad de cualidad que no sólo pertenece a todos y cada uno de los hombres individualmente sino a todas las especies naturales, en tanto especies y no en tanto a miembros de las mismas—. Su sentido antitético lo podemos buscar en aquellas inclinaciones o intereses que no son conforme a la naturaleza que dicta el ser que actúa, es decir, que no surgen de un movimiento interior, sino de un movimiento en el que el agente se vuelve paciente por intervención ajena. Un movimiento que, por tanto, podemos decir que es impuesto o imitativo, heterónomo, en fin, careciendo de la espontaneidad o de la voluntad libre y propia de acuerdo a la naturaleza de cada ser. A esto lo llama Martí *desnaturalizar*, falsedad o falta de realidad y en un sentido más laxo, *exotismo* que a fin de cuentas es *innatural*.

- c) En el sentido de origen que se tiene según el lugar en que sea nacido. Su contrario será el *desnaturalizado*, es decir el que no pertenece o no posee lugar, o no lo reconoce. El momento más elaborado de esta idea, sugerida constantemente por Martí, será la necesidad que todo hombre posee no sólo de pertenecer a un territorio sino, y más significativamente, la necesidad que el hombre tiene de construir o crear un territorio propio en un espacio geográfico determinado. Momento que se resume en la concepción martiniana de *patria*, la cual no se distingue, en sus puntos cardinales, de los estados nacionales modernamente concebidos. En verdad el “amor” a la patria que Martí siempre predicó parte de aquí y se establece fundamentalmente sobre dos pilares: primeramente por la

urgencia ilustrada de las naciones latinoamericanas por romper con el modelo monárquico absolutista que establecía relaciones de vasallaje para sus miembros sin espacio político propio, pues los definía de manera exclusiva o unilateralmente antes de haber nacido, y que amolda su modelo a la idea de precisa unión que debe existir entre las colonias y las metrópolis. Y segundo, por la concepción moderna de Estado-Nación que Martí comparte con sus contemporáneos. Dentro de esta concepción la idea de *patria* juega el papel aglomerante de individuos bajo el auspicio de una *voluntad general* fundada en la soberanía de un determinado territorio. Lo que persigue este último programa es precisamente inhabilitar, dentro del plano político, cualquier momento tiránico de los tradicionalmente llamados Imperios (por carecer éstos de la legalidad respecto de la *voluntad general* una vez que ésta se ha establecido). El razonamiento final es el siguiente, si aquel primer paso era de destrucción (destrucción de los patrones del viejo régimen), éste lo es de construcción, y ambos realizados corresponden al proyecto de los pueblos latinoamericanos hacia la confección de la denominada *emancipación integral*. La importancia del segundo momento es ahora, tras la consecución de la independencia política y económica respecto de España, inmensamente más fundamental, y si cabe más difícil de éxito. Y en él entran en juego no sólo los ideales ilustrados, sino también las ideas románticas de construcción de una identidad cultural. Identidad o voluntad común imprescindible sobre la que la reglamentación de los Estados-Nación deben asentarse¹.

¹ Sin duda la aportación más importante del romanticismo (inicialmente literario) es el despertar del sentimiento de la dignidad de las individualidades, ya sean éstas individuos concretos o totalidades

Por eso, la soberanía perderá su carácter de imposición sólo cuando se realice dentro de los cercos de una síntesis socio-cultural compartida por la comunidad a consumarse en una totalidad viviente y dinámica de individuos hacia intereses comunes. Así, la idea de *patria* no constituye una suerte de "ideal" a alcanzar, sino más bien un proyecto a realizar en un horizonte concertado, pero no cerrado previamente, que por desenvolvimiento gradual y paulatino refleje el desarrollo propio de la totalidad en su conjunto².

Creo que las palabras del propio Martí y su pensamiento en general, resumen mejor la idea de *patria* aquí expuesta³:

"olvido ahora que Cuba tiene formada la firme decisión de no pertenecer a España: pienso sólo en que Cuba no puede ya pertenecerle. [...] Y se habla de integridad del territorio. —El Océano Atlántico destruye este ridículo argumento. A los que así abusan del patriotismo del pueblo, los que así le arrastran y le engañan, manos enemigas pudieran señalarle un punto inglés, manos severas la Florida, manos necias la vasta Lusitania. Y no constituye la tierra eso que llaman integridad de la patria. Patria es algo más que opresión, algo más que pedazos de terreno sin libertad y sin vida, algo más que derecho de posesión a la fuerza. Patria es comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, fusión dulcísima y

culturales.

² La definición de patria es histórica, es decir, es una definición proporcionada por el tiempo que transcurre. La importancia del "devenir" o el desenvolverse de los pueblos, su posibilidad y su necesidad de hacerlo en la elaboración y surgimiento de una conciencia concreta, viene inmejorablemente recogido en una de las obras primerizas de Juan Bautista Alberdi, *"Fragmento preliminar al estudio del derecho"* (Buenos Aires, ed. Minor, 1984), y que engarzada con el posterior empeño del autor argentino por consolidar una filosofía propiamente latinoamericana.

³ Sobre todo bajo la imagen paradigmática que el proceso histórico de la *independencia tardía* que Cuba representa, en el cual se ven unidos, necesariamente en un mismo momento histórico, los ideales de la Ilustración y los de un modernismo con estelas románticas muy fructíferas, y que en el resto de los países latinoamericanos se dieron en momentos distintos, lo que no atañe a que la obra martiniana no deje de ser vigente en tanto que tales momentos no han llegado a consolidarse, aún, exitosamente en las naciones de América Latina.

*consoladora de amores y esperanzas. Y no viven los cubanos como los peninsulares; no es la historia de los cubanos la historia de los peninsulares [...] y si faltan, pues, todas las comunidades, todas las identidades que hacen la patria íntegra, se invoca un fantasma que no ha de responder, se invoca una mentira engañosa cuando se invoca la integridad de la patria. [...] Sujetar a Cuba a la nación española sería ejercer sobre ella un derecho de conquista, hoy más que nunca vejatorio y repugnante [...] la lucha unánime y persistente de Cuba demuestra su deseo firmísimo de conseguir su emancipación, y son de amargura y de dolor los recuerdos que la unen a España; si cree que paga cara la sonoridad de la lengua española con las vidas ilustres que España le ha hecho perder. Cuba reclama la independencia a que tiene derecho por la vida propia que sabe que posee, por la energía constante de sus hijos, por la riqueza de su territorio, **por la natural independencia de éste, y, más que por todo, y esta razón está sobre todas las razones, porque así es la voluntad firme y unánime del pueblo cubano**' (OCCC I, 89-98; el subrayado es mío).*

Por todo lo dicho hasta aquí, es evidente que con Martí lleguemos a reconocer que aquel que no tiene o no hace por construir una patria que lo describa y despliegue, que lo refleje, no es un apátrida sino un sin-patrón o paria.

Hay una frase de Martí que me gusta especialmente porque resume perfectamente los tres sentidos de Naturaleza que hemos estado analizando y la imbricación mutua que existe entre ellos. Dice Martí:

“Las manos de cada nación deben estar libres para desenvolver sin trabas el país, con arreglo a su naturaleza distintiva y sus elementos propios” (OOCC VI, 153).

I. COSMOLOGÍA MARTINIANA Y CLARIFICACIÓN DE CONCEPTOS

No está de más decir, y a modo de paréntesis retórico, que el análisis del concepto naturaleza ha sido, hasta ahora, un análisis puramente terminológico: en qué sentido se predica “lo natural” en algunas cosas. O de otro modo, cuando se dice que algo es natural -o en su caso contrario, cuando se dice de algo que es no-natural o *innatural* (término utilizado por el propio Martí)-.

Ahora bien, vayamos a un análisis más profundo, ¿qué es *naturaleza* para Martí que puede predicarse de los tres sentidos articulados entre sí, los cuales fueron mencionados en la *Introducción*? (es decir, *natural* como la disposición de algunas cosas a actuar de un determinado modo -según leyes-, *natural* como la tendencia que algunas cosas poseen de aumentar o realizarse y, por último, como tercer predicado, *natural* como proceso de originación de algunas cosas según un lugar espacial).

Antes de adentrarnos en “harinas de otro costal”, sería conveniente puntualizar que en el pensamiento martiniano, y por lo observado en la deducción de los tres sentidos de *natural* ya descritos, el problema cosmológico o propiamente perteneciente a la filosofía natural es cuestión esencialmente ético-política o que se debe deducir en correlación al campo moral. Por eso, no hay en la “cosmología martiniana” una sola proposición sobre el mundo natural que sea meramente fenomenológico-descriptiva.

Por decirlo de alguna manera, el concepto de ego o persona que Martí posee requiere una concepción del mundo que no contradiga las señas de identidad más esenciales que el pensador cubano reconoce y concede a aquel primer concepto. Y es que, hablando con precisión, la idea de

naturaleza que Martí posee nunca llega a sacrificar la pre-eminencia del espíritu humano y de las funciones intelectuales, éticas o emotivas del hombre. Funciones, éstas, característicamente humanas que, según Martí, no encuentran verdadero acomodo o explicación en el mundo de lo meramente físico-natural. Por eso no es raro encontrarse, en el pensamiento del cubano, afirmaciones como la que sigue: “Yo tengo un espíritu inmortal, porque lo siento, porque lo creo, porque lo quiero” (OCCC XIX, 326)¹.

A pesar, y precisamente, de lo enunciado líneas más arriba, resulta sumamente difícil delimitar con claridad y distinción los contornos en los que el pensamiento martiniano se mueve a la hora de definir la relación que existe entre *naturaleza* e individuo humano, entre mundo y ego. Si se sigue el razonamiento según el cual una vez que se confirma y consolida de manera contundente la libertad incondicional del hombre, así como su valor y dignidad frente al mundo de lo dado, incluso la posibilidad de aquél para elevarse sobre el reino de lo fenomenológico, entonces, debe hablarse del cariz *idealista* o *espiritualista*, incluso *transcendentalista*, que un determinado pensamiento toma, habría que hablar de Martí como un

¹ En Martí hay aspectos esenciales dentro de la naturaleza humana que no pueden ser, con plena satisfacción, abordados o explicados por la filosofía puramente mecanicista o de corte materialista. *Sentimiento, creencia*, o en última instancia, *la voluntad humana*, parecen, para Martí, sobrepasar o no encontrar acomodo en los regímenes de las teorías naturalistas, inmanentistas o evolucionistas. Y aunque “*la naturaleza observable es la única fuente filosófica [y] el hombre observador es el único agente de la Filosofía.[...] hay dos clases de seres: los que se tocan y los que no se pueden tocar. Yo puedo separar las capas que han entrado a formar parte de una montaña, y exhibirlas en un museo [pero] yo no puedo separar los elementos que han entrado a formar parte, y siguen perpetuando y tal vez eternamente formando mi pensamiento y mi sentimiento. Lo que se puede tocar se llama tangible, y lo que no se puede probar por la vista, evidente. Así, pues, hay en nosotros una parte de la naturaleza tangible como el brazo, y una intangible; como la simpatía*” (OCCC XIX, 326-328; la negrita es mía). Martí traza una dicotomía entre los elementos que existen en el mundo, lo material y lo *espiritual* –sca esc pensamiento y sentimiento-. Pero no para sacralizar tal dicotomía, sino que Martí pretende, en este particular caso pero en su pensamiento en general, señalar que el aspecto no físico del ser humano es de difícil explicación atendiendo, únicamente, a términos y leyes físicas.

pensador idealista o dentro de esta corriente o, en cuanto menos, seguidor de sus premisas.

Ahora bien, y por extraño que parezca, el pensamiento martiniano no se reduce al *idealismo*, ni siquiera como comienzo. Martí invoca “otro” *idealismo* en el que la *sustancia natural* permanece admirada y en todo su esplendor, aparece, a veces, incluso, divinizada; jamás sometida a degradación alguna.

¿Cómo, entonces, interpretar o encasillar el pensamiento del cubano dentro de los contornos acaecidos en el pensamiento filosófico occidental?.

Lejos estamos de desear “encasillar” a Martí aplicando las definiciones a la mano, y si hiciéramos una rápida y muy somera distinción entre qué significa ser idealista y qué materialista, o en última instancia, qué significado toma el mundo natural para un pensador transcendentalista-idealista que le distancia radicalmente de un pensador inmanentista-naturalista, diríamos que para aquél la mente humana es la fuente creadora de la naturaleza, mientras que para éste es la naturaleza la fuente creadora de la mente o espíritu humano. Para éste último no hay más que naturaleza y el hombre debe ser aseverado, deducido y demostrado desde el mundo natural; para el idealista, en cambio, el hombre es el que dota de sentido y valor, de medida, al mundo de los fenómenos naturales, elevándose por encima de éstos en tanto ser racional. Diciéndolo así, Martí no se amolda con exactitud a ninguna de estas dos concepciones del mundo.

La autonomía que Martí concede a la naturaleza independientemente de hombre o mente alguna que la piense, se hace tan clara y contundente

que el sujeto, en ocasiones, parece llegar a desaparecer o disolverse en la sustancia natural. Es más, diríamos que a veces las declaraciones de Martí en las que se hace referencia a la relación del hombre con el mundo físico sugieren teorías que hacen de la naturaleza el punto de partida, relegando, así, al hombre a un plano en el que éste permanece sujeto y determinado a las influencias del mundo externo².

Como moderno y defensor de los avances de la ciencia y los progresos tecnológicos, Martí –sin desagradarle la “nueva” mentalidad positivista recién surgida y con gran impacto en Europa y América, abierto a muchas de las premisas por ésta establecidas, sobre todo las que refieren al campo epistemológico³– entiende la independencia de la naturaleza como básico y esencial estímulo desde el que cualquier realidad extra-sensible o mental debe partir y no alejarse en exceso.

El valor de lo inmediato, de la observación empírico-sensible, en los que sujeto debe basarse y realizarse sin disolverse por ello en el reino de la sensibilidad, nunca se niega. Es más, el “dato-sensible” es para Martí el pilar esencial sobre el que asentar cualquier conocimiento que se quiera verdadero. Conocimiento verdadero que, en el pensamiento martiniano, es identificable con el conocimiento científico.

² Profundizaremos más en *ese otro idealismo* tan característico en Martí, un idealismo que no corre el peligro de exterminio del aquel idealismo que Hegel denominó *idealismo subjetivista*, o sea, en el que la mente humana es la fuente creadora de la naturaleza refiriéndose, al pensamiento de Kant y Spinoza; tampoco del malogrado *idealismo objetivista* del propio Hegel, en el que, esta vez, no el hombre, pero la “Idea” es la fuente inmediata de la naturaleza y mediata, a través de la mente humana que la piensa, de la naturaleza,. El idealismo de Martí no niega la sustancia natural en ninguna de sus tradicionales formas, ¿por qué, entonces, llamar idealista al pensamiento martiniano?. Pregunta que contestaremos a su debido tiempo, pregunta que, por lo demás, uno no puede dejar de cuestionarse repasando la obra de Martí y que necesita, de una vez por todas, pasar de ser dotada con un nombre a ser clarificada y entendida debidamente y con todas sus consecuencias.

³ Conocida es la evolución de Martí desde posiciones que tienden a observar y experimentar el mundo de manera, cuasi, subjetivista, propias de un pensamiento romántico (pensemos sobre todo en sus primeros escritos poéticos) hacia posiciones que observan el mundo de manera más analítica o propias de un pensamiento positivista.

Conocimiento científico, además, que Martí cree esencial en el sistema educativo para América Latina si no se quiere quedar atrás frente a la nueva era del progreso científico-técnico del mundo. Por eso, el nuevo futuro técnico-industrial que se entrevé en el horizonte, a los ojos del moderno a la vuelta de la esquina, para Martí será uno de los puntales que edifique el proyecto de las naciones latinoamericanas en su afán por salir, por fin, de la alargada sombra de dependencia y retraso que la colonia española proyectó en el continente americano. Por eso, sin desatender valores éticos a favor de lo puramente económico-material, Martí declara que:

"el elemento científico sea el hueso del sistema de la educación pública. Que la enseñanza científica vaya, como la savia en los árboles, de la raíz al tope de la educación pública. Que la enseñanza elemental sea ya elementalmente científica: que en vez de la historia de Josué, se enseñe la formación de la tierra [...] que los cursos de enseñanza pública sean preparados y graduados de manera que desde la enseñanza primaria hasta la final y titular, la educación pública vaya desenvolviendo, sin mermar de los elementos espirituales, todos aquellos que se requieren para la aplicación inmediata de las fuerzas del hombre a las de la naturaleza. [Pues] divorciar al hombre de la tierra es un atentado monstruoso. Eso es meramente escolástico" (XVIII, 278; la negrita es mía)⁴.

⁴ Martí escribió esto después de haber vivido dos años en la ciudad más avanzada del momento, Nueva York. Allí se dio cuenta de que no se puede exclusivamente fundar un país al auspicio del desarrollo científico tecnológico, hay que cultivar al hombre, su humanidad y dignidad; de otra manera el progreso alimentará las injusticias entre los que poseen y los que no: *"Se pudren las ciudades; se agrupan sus habitantes en castas endurecidas; se oponen con la continuación del tiempo masas de intereses al desenvolvimiento tranquilo y luminoso del hombre; en la morada misma de la libertad se amontonan de un lado los palacios de balcones de oro, con sus aéreas mujeres y sus caballeros mofletudos y ahítos, y ruedan de otro en el albañal, como las sanguijuelas en su greda pegajosa, los hijos encienques y deformes de los trabajadores. Esta contradicción inicua engendra odios que ondean bajo nuestras plantas como la fuerza misteriosa de los terremotos"* (OCC XI, 85). La mente sagaz con que

Pero el valor de la sustancia natural no se detiene, en el pensamiento martiniano, en ser mero objeto científico del sujeto cognoscente. En Martí existe una relación íntima y fluida, sin necesidad de intermediarios, entre el hombre y la sustancia natural. Ambas realidades u órdenes transitan libremente de uno al otro. O sea, la relación entre el orden de lo sensible-material y el orden de lo inteligible-espiritual, que el pensador cubano concibe, niega de raíz cualquier intento de reducir uno de estos órdenes en beneficio o, en su caso, en detrimento del otro. La naturaleza y el espíritu humano cohabitan y copulan en planos comunes de encuentro engendrando productos bastardos de lo más interesante para ambas realidades.

La profunda y fructífera relación que existe entre estos dos reinos, además, se complica cuando Martí, por ende, habla de un “Espíritu Creador” con independencia a estos dos órdenes “supuestamente” alumbrados por Él. Decimos *supuestamente*, porque no queda claro que la relación que Martí establece entre creador-creatura sea típicamente la que se da entre estos dos términos. Es más, diríamos que ni la naturaleza ni el aspecto no-material del hombre necesitan de este “Espíritu Creador” para existir⁵.

Martí analiza y diagnostica la nueva situación, el paso a una nueva aristocracia, la del capital y la industria, inaugura lo que quizá pueda llamarse con exactitud la tradición cultural de América Latina: la lucha por salir del retraso sin caer en males parecidos (es decir, las injusticias consecuencias de la ideología capitalista). Una lucha que Ernesto “Che” Guevara concibió como el paso que no se ha hecho sólo para *tener fábricas brillantes, se está haciendo para el hombre integral, el hombre, el hombre debe transformarse conjuntamente con la producción que avance, y no haríamos una tarea adecuada si solamente fuéramos productores de artículos y no fuéramos a la vez productores de hombres*.

⁵ Quizá, sería más apropiado afirmar que es este “Espíritu Creador o Universal” quien necesita de las dos anteriores entidades para existir. No es la divinidad martiniana una divinidad con rasgos de providencia. Leyendo a Martí, uno se da cuenta que la divinidad que concibe parece despegarse o desentenderse de manera contundente de los órdenes existentes materia/espíritu. Martí usa indistintamente *Espíritu Creador, Espíritu Universal, Dios Patria* para referirse a la misma idea, la cual más adelante intentaremos clarificar. Adelantaremos que la idea de divinidad que Martí sustenta

Más aún, no es raro encontrarse en los textos martinianos la idea de que quien verdaderamente realiza la acción de alumbrar o “traer a la existencia” es la naturaleza: *“la naturaleza no ha podido crear sus objetos, y al hombre entre ellos, para que de conocer lo que le rodea [al hombre] le pueda venir mal”* (XVII, 415)⁶.

En sintonía, haciéndose eco del nuevo espíritu darwinista de la época, Martí anuncia que ya no se puede ser más que *“partidario honrado de lo que la naturaleza enseña en el desarrollo simultáneo y unido de lo corpóreo e incorpóreo del hombre”* (XI, 479).

No debemos, por tanto, perder de vista la perspectiva global del pensador cubano por hacernos comprender y presentarnos a nosotros mismos como parte del orden natural. Martí, en este sentido, es un naturalista. Sin embargo, y aunque, de la naturaleza “emerge” el espíritu humano, Martí renuncia a creer que el espíritu humano sea “sólo” inmanente o sólo reducible a la materialidad natural. Ahora bien, este no ser “sólo” uno más entre los muchos sumandos que componen el orden natural, para de algún modo llegar a trascenderlo, depende únicamente del mismo ser humano. Pues el elemento espiritual del hombre es, para Martí, un acto que tiene como punto de origen y como meta, o que radica exclusivamente, en la voluntad humana (no porque tengo un espíritu inmortal soy trascendente al mundo de la pura materialidad, es porque

corresponde, creemos con más acierto, a la idea de *telos*. Un *telos* que auspicia y actúa como espólón para las acciones humanas, las cuales van dirigidas por este fin que no está dado de una vez para siempre, sino que va creando estados de realización y nueva forma por su relación con las acciones del hombre que son es sí mismas intrínsecamente históricas y creativas, libres.

⁶ O véase, por ejemplo, esta otra sentencia: *“Son los hombres los que inventan a los dioses a su semejanza, y cada pueblo imagina un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que las ha creado y los adora en los templos: porque el hombre se ve pequeño ante la naturaleza que lo crea y lo mata, y siente la necesidad de creer en algo poderoso, y de rogarle, para que lo trate bien en el mundo, y para que no le quite la vida”* (XVIII; 330; la negrita es mía).

“quiero” tener un espíritu que se eleve por encima de la materialidad que en verdad éste se torna tal y como lo deseo). Recordemos, en consonancia, la apreciación martiniana antes citada: *“Yo tengo un espíritu inmortal, porque lo siento, porque lo creo, porque lo quiero”*, no porque objetivamente lo posea. La elevación del espíritu humano sobre la pura materialidad es, de algún modo, dependiente del acto volitivo del sujeto y no recae en ninguna instancia a él ajeno. Así, en tanto en cuanto se atribuye el hombre voluntad, pensamiento o sentimiento, éste escapa o se desprende, se separa del mundo, trascendiéndolo:

“Yo creo en la divinidad de mi esencia; toco y miro y creo en la miserabilidad de mi existencia. Y sin embargo a veces, involuntariamente, como que transijo con mi miserabilidad: [me pregunto a mí mismo] ¿qué soy yo? Una absoluta convicción: lo que soy no me lo debo a mí mismo. Yo no nací por mi voluntad: yo no me di lo que en mí vale: lo que en mí sólo es mío en cuanto temporalmente es ello en mí. Yo soy lo que soy, sin que yo sea responsable de un espíritu que no puedo elegir, sin que yo pueda vanagloriarme de un alma que no creé” (A.N. 46, 88; el subrayado es mío)⁷.

Como se observa en estas profundas reflexiones, Martí acepta a un tiempo tanto su origen natural como que posee un espíritu valioso más allá del mundo de los fenómenos empíricos; y cree reconocer un “guiño” divino en su humana existencia, en la medida en que duda de ella, al caer en la cuenta de que no es más que otro ser natural dentro del mundo.

⁷ En *Apuntes Inéditos* bajo el título: “Para un libro. Yo”. Martí nunca logró terminar el libro, no tenemos constancia si llegó siquiera a empezar. Tales *Apuntes* se encuentran en el Archivo Nacional de Cuba, que nosotros recogemos a través del monumental estudio de Roberto D. Agramonte: *“Martí y su concepción del mundo”*; Barcelona, Ed. Universitaria, 1971. En lo sucesivo citaré los textos que

Expresándolo más certeramente diremos que, en el pensamiento de Martí, el hombre se encuentra en el mundo dependiendo de otras cosas para su vida, para la satisfacción de sus necesidades, como material de su conocimiento, para su actividad creativa -es el hombre considerado como ser inmerso en el mundo, como parte del todo natural-, pero en tanto es consciente de este hecho se separa del mundo -es el hombre considerado como espíritu en el mundo-. Pero estos dos hechos, el hombre como parte del mundo natural y el hombre como mirador elevado de este mundo y de sí mismo, no se excluyen entre sí. Son eventos complementarios. Y esta complementariedad es la piedra angular sobre la que gira el pensamiento martiniano: la situación mundana del hombre capacita la elevación de lo humano sobre los rígidos mandatos del medio físico. Y en este sentido:

*“el yo es el ser puesto en sí mismo, y desde su íntima posición y posesión, investigador y pensante y relacionado e influenciado por lo objetivo del no-yo. El yo es el ser puesto en sí mismo y compuesto en sus relaciones con los demás seres. El yo existe en el ser, pero no se completa ni es yo perfecto hasta tanto que de su libre posición no examina y se rodea de cuanto lo ha de desarrollado y de ampliar [...] La vida humana es la mutua e indeclinable relación entre lo subjetivo y lo objetivo. **En el hombre hay una fuerza pensante, pero esta fuerza no se despierta ni desarrolla sin cosas pensables. El yo es soberano porque existe el no-yo.** De la acción del yo sobre el no-yo, nacen las verdades concretas que llevan al*

corresponden a estos *Apuntes inéditos* bajo las iniciales A. N. y las páginas que corresponde al original seguido de la página del estudio de Agramonte donde fueron encontradas las citas.

conocimiento de la abstracta y absoluta verdad (A.N. 36, 89; la negrita es mía)⁸.

No está de más decir que, si no se considera en estos términos, la relación entre materia y espíritu humano es, en el pensamiento martiniano, complicada de entender y, a veces, un tanto oscura, donde aparecen afirmaciones que, en ocasiones, tienden a contradecirse entre sí. Por eso no se debe perder de vista que el hombre, a pesar de su origen natural, “por voluntad” puede, en cierto sentido, elevarse y trascender su condición físico-material.

La relación que Martí concibe entre la naturaleza y el espíritu humano no está sujeta, por tanto, al principio de causalidad. Pues, con exactitud, ni la naturaleza “causa” el espíritu del hombre, ni el espíritu “causa” la naturaleza. El cubano establece la relación entre ambas realidades de la siguiente manera:

“Que cada grano de materia traiga en sí un grano de espíritu, quiere decir que lo trae, mas no que la materia produjo al espíritu: quiere decir que coexisten, no que un elemento de este ser compuesto creó el otro elemento. ¡Y ese sí es el magnífico fenómeno repetido en todas las obras de la naturaleza: la conexión, la interdependencia, la correlación de la materia y el espíritu” (OCCC XXIII, 317).

⁸ Esta particular terminología (yo y no-yo) llega a Martí por vía del pensador norteamericano Ralph Waldo Emerson, para quien lo no-yo es tanto la naturaleza como el resto de los individuos que no son yo. Profundizaremos más en el pensamiento de Emerson y las implicaciones que éste tuvo dentro del pensamiento del propio Martí, al final del segundo capítulo de la presente investigación. Ahora, tan sólo apuntar las influencias de Emerson en la utilización de ciertos términos por Martí.

Las interpretaciones que este texto arroja, a la vista de muchas miradas, ha sido la de comprender a Martí y su pensamiento como *panteístas*. Pero, desde más sincera opinión, el panteísmo de Martí parece poco probable. Es más, diríamos que de panteísta no tiene nada. La distinción que Martí traza entre materia y espíritu es estrictamente observada. Pues, ya sea en la región de lo natural ya sea en la región de lo espiritual-humano (sea esa voluntad de la que antes hablamos) siempre permanece un ramalazo, un fondo virgen e inasimilable por uno o por otro. El panteísmo, en cambio, ya se sabe, permite que ambos reinos se funden en una unidad indistinguible: *Dios*, o el *Espíritu-Absoluto*, deja de ser el creador para convertirse en la creación misma. Pero, en la obra martiniana, los reinos permanecen claramente distinguibles entre sí. Por eso, hablando con propiedad, el autor cubano no es panteísta⁹.

Sin embargo, a pesar de que Martí traza la distinción entre materia y espíritu (humano), nunca lo hace polarizando. El cubano consigue manejar hábilmente mentada distinción para que no tome las características de una absoluta separación (extremismo que la escolástica alimentó y de la que Martí se hace eco). Y esto lo hace concibiendo la relación entre los reinos de lo material y lo espiritual como una oposición relativa.

Y en la relatividad, el ninguneo del protagonismo del mundo natural no procede, pues la condición del hombre (del *yo*) de elevarse sobre este mundo es que le enfrenta (el *no-yo*). Así, la oposición que se da entre

⁹ La *Enciclopedia de Filosofía de Collier MacMillan* señala que, lo más fácil de hacer en la lectura de textos en los cuales el concepto de divinidad resulta inclasificable o de difícil comprensión, es recurrir al concepto de *panteísmo*. Pero, sigue diciendo el artículo, que debemos ser escépticos ante tales interpretaciones que sólo conducen a engrosar el cajón de sastre de los denominados panteístas donde vienen a caer filosofías de muy distinto sesgo y linaje. Para ver el artículo sobre *panteísmo*; *Encyclopaedia of Philosophy*; New York-London, MacMillan Publishing Co., 1967, Vol. V. Tenemos la

materia natural y espíritu humano es una oposición relativa o relación de mutualidad; es una especie de confabulación que se da entre los dos.

El juego de relaciones, además, como ya avisamos, se abre para ser un juego a tres bandas con la presencia de una divinidad contagiada de esta relatividad corporativa (ya que en esta clase de relación no hay lugar a providencias).

Esta cosmología tan peculiar, descrita corporativa o confabuladora, sólo la he encontrado en sistemas de pensamiento donde se concibe al hombre como *microcosmos*. Es decir, las teorías que han definido al hombre como *microcosmos* han logrado concebir el aspecto espiritual del hombre sin perder de vista la intervención del mundo en este momento, y comprender que la transcendencia del hombre es respecto del mundo y de la entidad divina.

Una vez que se asume que Martí sigue los cabos que la idea de hombre como *microcosmos* tiende, todo concepto, en la cosmología martiniana, queda recogido y anudado finamente en un único tejido. Desde esta idea, toman sentido las tres bandas en juego (hombre, mundo natural, divinidad) y las características especiales con que Martí las concibe. No sólo la lectura del texto recogido en la página dieciocho de este trabajo¹⁰, donde Martí presenta el pensamiento del norteamericano Emerson (quien, por otra parte, tampoco, se adecua con exactitud a las filas del panteísmo),

sensación de que, en muchos casos, las distintas interpretaciones que se han hecho sobre el pensamiento martiniano se han limitado a dotarlo de denominación.

¹⁰ "Que cada grano de materia traiga en sí un grano de espíritu, quiere decir que lo trae, mas no que la materia produjo al espíritu: quiere decir que coexisten, no que un elemento de este ser compuesto creó el otro elemento. ¡Y ese sí es el magnífico fenómeno repetido en todas las obras de la naturaleza: la conexión, la interdependencia, la correlación de la materia y el espíritu" (OCCC XXIII, 317).

sino la lectura completa de los escritos martinianos, nos conducen a la idea de hombre, pensado, como *microcosmos*.

Pero, ¿a qué exactamente nos referimos con esta afirmación y qué lejos llega dentro de una determinada teoría tal afirmación?

I.a. Concepción del hombre como microcosmos: homagno.

Martí nunca, en sus textos, se refiere directamente al concepto *microcosmos*, aunque su pensamiento posee todos los ingredientes humanísticos que se le puedan atribuir a las teorías que conciben al hombre como *microcosmos*.

El valor del individuo humano, su centralidad como medida de todas las cosas es, en último término, lo que se quiere expresar bajo la categoría *microcosmos*. Pero, además de este carácter humanístico tan típico en la obra de Martí, existe otro ingrediente teórico que acerca el pensamiento martiniano a una determinada concepción de hombre entendido como *microcosmos*. En esta concepción la relación hombre-mundo-divinidad es peculiar. Martí comparte ambos rasgos lo que legitima que se le pueda incluimos dentro de esta corriente filosófica.

El corolario básico de esta concreta teoría que concibe al hombre como *microcosmos* queda resumida bajo el siguiente principio: ***sólo expresándose en el mundo, el hombre llega a su verdadero ser o estado*** (esto es, el hombre se auto-realiza). La primera hipótesis de trabajo, entonces, es investigar si Martí define hombre como aquel ser que

siempre debe expresarse, de una u otra forma, en el mundo material para llegar a ser sujeto, a ser un “yo”.

Como puede verse, esta concepción de sujeto como *ser expresivo*, implica la necesidad de un objeto. La segunda hipótesis de investigación, por tanto, preconiza la implicación del mundo material en la elevación del hombre a su esencia humana: pues la sustancia material es el objeto y el medio de la expresión humana. Dicho “en plata”, sin mundo no hay expresión humana; y si el sujeto no se expresa no puede llegar a ser tal.

El pensador que comparta ambos supuestos, transforma el idealismo humanístico en algo más complejo y rico, ya que el idealismo cambia de término al reconocer positivamente el entorno material en la elevación del sujeto a su esencia humana-moral, así como a la propia realización personal.

La tercera hipótesis tiene que ver con la relación que existe entre el binomio naturaleza-hombre y la entidad divida. Investigaremos, también, la presencia de esta hipótesis en el pensamiento de Martí y la coherencia que une a los tres supuestos o hipótesis de trabajo.

Antes de continuar con la investigación, debe dejarse claro que en la teoría del hombre como *microcosmos*, que estamos reconociendo aquí, se traza una red de correspondencia entre el progreso moral del hombre y el curso de la historia natural. Asimismo, se traza la conexión entre el desarrollo espiritual del hombre en el mundo y la creación de una cultura. Ya que el desarrollo de lo espiritual del hombre en el mundo se realiza a través de una cultura. La cultura, en términos generales, es el espacio

creado por el hombre para liberarse, parcialmente, de los mandatos físico-materiales para desarrollar su esencia moral. En tanto estos dos aspectos están cubiertos (dominio parcial del hombre sobre la naturaleza y desarrollo de lo moral) al ponerse el hombre a realizar y recrear un espacio intersubjetivo concreto, una determinada cultura pasa a formar parte de la historia. La historia en esta concepción queda definida como la totalidad de culturas o formas múltiples de cubrir esos dos aspectos (lo artístico-tecnológico y moral) en el mundo.

El mundo natural, por tanto, es, no sólo el portador de lo humano sino la condición de su posibilidad (el mundo de los fenómenos físicos es el *espólón* o *aguijón* que incita a actuar al hombre). Dicho muy sucintamente: el hombre, cuando se expresa en el mundo natural lo hace para crear una cultura, es decir, un espacio propio y humano. O más exactamente dicho: el hombre se expresa en el mundo material para crear cultura. La cultura es el espacio humano en el mundo, que alimenta y posibilita el desarrollo de lo espiritual del hombre. Sin cultura no puede darse la elevación del hombre sobre su naturaleza meramente física. Consecuentemente, una cultura expresa al hombre que la erige y sustenta. La cultura es expresión de un hombre y en ella, al mismo tiempo, se expresa cada hombre en particular. La cultura es el puente o el paso intermedio entre el hombre como ser natural y el hombre como ser con espíritu, como ser humano. Este último, trasciende el mundo de los fenómenos físicos para expresar su esencia humana-moral al revitalizar su propia cultura.

Como ya dijimos en el *Preámbulo*, la obra de Martí es de difícil clasificación y las distintas investigaciones que existen no se ponen de acuerdo en asignar un nombre y un lugar dentro de la tradición filosófica. Tal vez hayan sido *humanista-práctico* y *idealista-paráctico* los mejores epítetos para describir el pensamiento martiniano¹¹. Pero bajo estas denominaciones se han dado por sentados muchos detalles del pensamiento del cubano que escapan o que no responden al criterio elegido. Es verdad que estas nociones reconocen la especial calidad con que Martí afirma la necesidad del mundo material, que lo aleja de idealistas y románticos, pero no precisan más en los términos de su distanciamiento respecto de estas concepciones del mundo¹².

¹¹ "El humanismo martiano no está marcado por formulaciones abstractas, como en ocasiones de le exige a los filósofos; es un humanismo concreto, revolucionario ante todo, práctico, porque está concebido para transformar al hombre en su circunstancia, al cambiar las circunstancias que condicionan al hombre; en su caso el cubano, el latinoamericano, que no disponía de auténticas condiciones humanas de existencia. Su discurso humanista no era volátil y ligero, sino profundo y enraizado. Porque estaba dirigido a hombres específicos, y en especial a un pueblo que se aprestaba a luchar por su emancipación. Por esas mismas razones era a la vez un discurso universal"; Pablo Guadarrama González: "El Humanismo Práctico y desalienación en José Martí" (ed. cit., p.171); Juan Marinello, por otro lado, inventa la categoría de *idealista-práctico* para clasificar el pensamiento de Martí ("Sobre la poesía de José Martí", ed. cit. p.34 y ss.). Ambos casos intentan señalar el pensamiento "ambivalente" de Martí.

¹² Llamaremos a Martí *expresivista*, pero esto sucederá más adelante. Permítaseme apuntar simplemente que existen dos perspectivas dentro de la corriente *expresivista*: a) aquella corriente según la cual la acción del hombre o/y sus modos de expresión responden a una patrón determinando o tiene un propósito a cumplir, que trasciende al hombre como individuo. En algunos casos, tal propósito, está dictado por Dios, para cristianos y judíos; por la Naturaleza, para aristotélicos, o por una Esencia Pensante, como en el pensamiento de Hegel. Y b) la otra corriente, caracterizada por Isaiah Berlin y su lectura del pensamiento de Herder y Vico. Berlin piensa, más bien, que los propósitos son impuestos por el hombre en el mundo, más que realizados por los hombres como parte de su naturaleza o esencia que les trasciende como individuos –como cree Charles Taylor, seguidor de la primera corriente que Berlin critica. Berlin cree que los seres humanos, su imaginación, su intelecto y el carácter que forma el mundo en el que viven dentro de una comunidad, no puede ser causalmente predecible, porque no responde a un propósito determinado: "It is not part of a determinist structure, it does not march inexorably towards some single predestined goal, as Christians, Hegelians, Marxists and other determinists and teleologists have, in varied and often conflicting ways, believed and still believe to the present day". Isaiah Berlin: Introduction to "Philosophy in an age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question". Ed. by James Tully, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-3. La ventaja de la concepción de Berlin es que permite, aconseja y promueve las diferencias culturales, la de Taylor, en cambio, promueve y supone la homogeneización de acciones y expresiones en pos de ese propósito universal a realizar que supera a la individualización del hombre y su comunidad. Martí estaría con Berlin en este sentido. Para Martí la consecución de un mundo más humano, la consecución de Humanidad, sería el patrón a seguir sin el menosprecio de las distintas expresiones culturales que respetan la dignidad del ser humano. Esta última idea Berlin la expresa bajo el supuesto del respeto a los derechos fundamentales del hombre.

Creemos que *homagno* es el sustantivo formidable que Martí elige para clasificar a ese espíritu humano como *microcosmos* concebido.

Es su libro de poemas más maduro y genial, *Versos Libres*¹³, Martí vuelve sobre el mismo tema en cada uno de los poemas que integran este poemario: el perfeccionamiento del hombre y la elección de libertad que este debe hacer desde que nace, entre otras posibilidades de destino. Asistido de sus propias fuerzas, sin posibilidad de transferir responsabilidades a ninguna entidad supraterrena, el hombre marcha como individuo hacia su auto-realización.

En el poema titulado *Homagno*, Martí expresa, por primera vez, con un concepto, esta idea de hombre, la cual posee como rasgo más fundamental la categoría de apertura: el hombre se define esencialmente por estar abierto dentro de una amplia gama de modos de destino. La voluntad libre que caracteriza al hombre para crear su forma de vida humana, o cultura, desaparece si el hombre imita a otras formas de vida haciendo caso omiso a la "llamada" de su esencia humana-moral esclavizándose:

Homagno sin ventura

La hirsuta y retostada cabellera

Con sus pálidas manos se mesaba.

“Mascara soy, mentira soy”, decía;

Estas carnes y formas, estas barbas

¹³ Martí no llega a publicar en vida esta obra, que para muchos intérpretes representa el culmen de estilo e innovación poética del cubano respecto de sus otros libros de poesía, como *Ismaelillo* (1882) y *Versos Sencillos* (1891). Para ver su poesía completa: *Poesía Completa*; edición crítica de Cintio Vitier, Fina García Marruz y Emilio de Armas, La Habana, Letras Cubanas, 1985. También, la detallada

*Y rostro, estas memorias de bestia,
Que como silla a lomo de caballo
Sobre el alma oprimida echan y ajustan,
Por el rayo de la luz que el alma mía
En la sombra entrevé, - ¡no son Homagno!*

*Mis ojos sólo, los miro caros ojos,
Que me revelan mi disfraz, son míos.
Queman, me queman, nunca duermen, oran,
Y en mi rostro los siento y en el cielo,
Y le cuentan de mí, y a mí de él cuentan.
¿Por qué, por qué, para cargar en ellos
Un grano ruin de alpiste mal trojado
Talló el Creador mis colosales hombros?
Ando, pregunto, ruinas y cimientos
Vuelco y sacudo; a sorbos delirantes
En la creación, la madre de mil pechos,
Las fuentes todas de vida aspiro [...]"¹⁴*

En el poema *Yugo y Estrella*, inmediatamente posterior al poema *Homagno*, el escritor cubano relata el cuadro que describe la cualidad del

edición crítica de Iván A. Schulman: "José Martí, *Ismaelillo, Versos Libres, Versos Sencillos*"; Madrid, Ediciones Cátedra, 1982. O la edición de Ricardo R. Sardiña: "*Martí poeta*"; Miami, Ed. Universal, 1999.
¹⁴ Las palabras "*máscara*", "*mentira*" y "*disfraz*" expresan una misma idea: no hacer uso de la libertad incondicional del hombre para expresarse y autorrealizarse. Es decir, cuando se imita uno sigue un patrón heterónimo. Para Martí la "imitación" es la peor y más desgraciada forma posible de expresión. Martí realiza, aquí, la sugerente relación entre la idea del hombre como *microcosmos* y su negación, es decir, el hombre o la cultura que imita. Los individuos o las culturas explotadas, dominadas o colonizadas por fuerzas ajenas u otras culturas, tienden a imitar el modelo que una vez fue impuesto. Por eso, en las acciones coloniales el hombre es un *microcosmos* reducido o lisiado.

hombre de elegir perfección y dignidad humana (representado por la *Estrella*) dentro de una supuesta *escala universal* donde el aspecto animal o instintivo del hombre (representado por el *Yugo*) está en el peldaño ínfimo de la escala. *Escala* que el hombre debe recorrer en toda su longitud y decidir entre las distintas posibilidades que se le ofrecen:

“Cuando nací, sin sol, madre dijo:

-Flor de mis seno Homagno generoso

De mí y de la creación suma y reflejo,

Pez que en ave y corcel y hombre se torna,

Mira estas dos, que en color te brindo,

Insignias de la vida: ve y escoge.

Éste es un yugo: quien lo acepta, goza:

Hace de manso buey, y como presta

Servicio a los señores, duerme en paja

Caliente, y tiene rica y ancha avena.

Ésta, oh misterio que de mí naciste

Cual la lumbré nació de la montaña,

Ésta, que alumbra y mata, los pecadores

Huyen de quien la lleva, y en la vida,

Cual un monstruo de crímenes cargado,

Todo el que lleva luz queda solo.

Pero el hombre que el buey sin pena imita,

Buey vuelve a ser, y en apagado bruto

La escala universal de nuevo empieza.

El que la estrella sin temor se ciñe.

Como que crea, crece! [...]

Recuerda la lectura de este poema al viaje y la encrucijada de caminos para llegar al conocimiento verdadero que Parménides relata en su propio poema. Mas, Martí se refiere a modos y práctica de vida, la más humana, la que *crea* y no sólo la que contempla¹⁵; la vida que se expresa en el mundo, por la cual el hombre *crece* –es la idea de una humanidad que progresa o “da de-sí”-. Muchos guiños posee el poema, aunque no lo recojamos en toda su extensión, que apuntan a la misma idea: esa concepción del hombre como microcosmos, como *homagno*, y que intentaremos dilucidar a continuación, en el siguiente apartado¹⁶.

I.b La condición de posibilidad del microcosmos: condición analógica respecto al macrocosmos.

Por el tono constante que se deja sentir en todos los escritos martinianos, apuraría un poco más la definición de *homagno* u hombre concebido como *microcosmos*. Sin sacar las cosas de su quicio, diría que la idea del *hombre como microcosmos* que alimenta el pensamiento martiniano

¹⁵ En el *Proemio*, Parménides nos adelanta que el hombre de conocimiento se dirige: “*tras abandonar la morada de la Noche, hacia la Luz*” (DK 28 B9; texto tomado de G.S Kirk, J.E. Ravan y M. Schfield; Madrid, editorial Gredos, 1970, p.301). El viaje de purificación parmenideo es la alegoría de la investigación filosófico-científica que desde entonces queda inaugurada. La razón, a solas consigo misma, debe desatender la apariencia y la falsedad del mundo de los sentidos. El viaje de Parménides es un viaje mental a lo largo y ancho de las fronteras de su propio terreno inteligible.

¹⁶ Existe una correspondencia entre la idea del hombre entendido como *microcosmos* y la idea que lleva implícita la lectura del mito de Prometeo desde la cosmogonía homérica o de Hesiodo. Martí continuamente, tanto en su poesía como en su pensamiento político-filosófico, trata y maneja la idea del hombre como Prometeo. Es decir, la idea de que el hombre, antes que nada, se define por ser el creador de una cultura, a pesar de los designios del destino o de la divinidad. El valor y la dignidad del hombre son determinados gracias a la prometeica voluntad de crear un espacio humano, o cultura, donde realizarse como tal, a pesar de las adversidades. Para ver más sobre la relación entre el mito de Prometeo y las teorías del hombre entendido como *microcosmos*, ver. “*The Idea of Progress in Classical Antiquity*” de Ludwin Edelstein; Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967.

tiene contornos similares a los que el Renacimiento atribuyó a esta misma idea. La intuición parece ser la misma, aunque dudo que exista una conexión teórica y conceptual entre ambos pensamientos. Probablemente todo se debe a una feliz coincidencia, y no me implicaré, por el momento, en sentencias más dilatadas. Bien es verdad que Alfredo A. Roggiano ha señalado que en la poesía de Martí, la relación que se establece entre naturaleza-espíritu es como la que “los maestros del Renacimiento” sostuvieron¹⁷.

La idea de hombre según el Renacimiento que, ahora, reivindico, es la concepción particular que distintos investigadores han seguido, tomando la senda interpretativa que Ernst Cassirer abrió en la lectura de textos renacentista italianos¹⁸.

Según Ernst Cassirer, la concepción del hombre como *microcosmos* del Renacimiento, si es bien entendida, niega de raíz la idea de panteísmo.

¹⁷ Alfredo A. Roggiano: “*La poesía de Martí*”; Madrid, Siglo XXI, 1997, p.8. Me gustaría añadir a esto, además, la idea de que la concepción de hombre pensado como *microcosmos* que el Renacimiento intuyó y sus implicaciones, se deja percibir en pensadores como Vico o Herder a quienes Isaiah Berlin invita a interpretar dentro de una corriente de pensamiento poco atendida en la *Historia “oficial” de la Filosofía*. Según Berlin, estos pensadores, siguiendo el cariz general de los ilustrados renacentistas, fueron capaces de defender un *nacionalismo cultural* sin degradarse en un nacionalismo político, con el que se les confundió. *Nacionalismo cultural* que fue mal interpretado por el nazismo y sistemas totalitarios de muy distinto pelo. Así, para Herder, por ejemplo, la nación o la patria no es un Estado sino una entidad cultural donde personas hablan una misma lengua, viven en una misma tierra y poseen los mismos hábitos, un mismo pasado y memorias comunes. El *Volksgeist*, herderiano – concepto que el mismo Herder inventó-, a diferencia del hegeliano, no se basa en lazos de sangre o en una continuidad biológica o en factores genéticos, porque tanto Herder como Vico como los renacentistas, como Martí, estuvieron contra cualquier forma de racismo o de conquista y rechazaron la idea de que una nación pueda ser superior a otras. Creyeron, más bien, que es posible la existencia armónica de las distintas culturas, donde una cultura puede estimular a otra y contribuir, así, a una armonización creativa entre las distintas comunidades culturales existentes. Para ver más con detalle las interpretaciones y el pensamiento de Berlin: “*Three Critics of The Enlightenment: Vico and Herder*”; Princeton, Princeton University Press, 2000. También: “*Conversations with Isaiah Berlin*”, R. Jahanbegloo; London, Phoenix Press, 1991.

¹⁸ Uno de los mejores interpretes, sino el mejor, del periodo renacentista dentro del pensamiento filosófico. Para entender mejor la idea de *microcosmos* y su relación con el *macrocosmos* y Dios en este periodo histórico, ver, Ernst Cassirer: “*Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*”; Buenos Aires, Emecé editores, 1951. Y del mismo autor: “*A Study in the History of Renaissance Ideas*” en “*Renaissance Essays*”; Editado by Paulo O. Kristeller and Philip P. Wiener, New York, Harper & Row, 1968, pp. 11-61. Asimismo P.O.Kristeller: “*Renaissance concepts of Man and Other Essays*”; New York, Harper and Row, 1972.

La idea del *hombre como microcosmos* debe ser entendida como aquella concepción del hombre que concibe al ser humano como ser que contiene en sí todas las posibilidades del mundo. Bien conocida por todos es la lectura del mito de Prometeo que Pico della Mirándola hace en su oración “*De la dignidad del Hombre*”: el hombre al no tener determinada claramente naturaleza o esencia, puede, así, llegar a ser todas las cosas en el seno de su voluntad y a través de su voluntad. El hombre posee el “germen” de todas las clases de vida; dependiendo de qué potencialidades desarrolle, puede llegar a lo más noble o a lo más bajo, puede llegar a ser planta, animal o un ser cuasi celestial. La libertad del hombre es entendida, entonces, como la elección hecha por él de su naturaleza entre muchas posibilidades, las cuales no son igualmente buenas o deseables¹⁹. El hombre, al contener y poseer la capacidad de realizar dentro de sí todas las posibilidades, planta, animal o humano, se iguala al Mundo (el cual, en efecto, contiene todas las posibilidades dentro de sus límites).

De importancia es apreciar que esta concepción de *macrocosmos* se distancia de la que los griegos tuvieron, que interpretaron el mundo como aquella criatura con cuerpo y alma, como el hombre. El mundo, en el periodo clásico, se torna un ser animado y/o con voluntad (el *gran animal mundo* nos dijo Platón, la voluntad teológica en la naturaleza o con propósito, en el caso de Aristóteles) –es aquí donde sí se puede hacer una

¹⁹ Sabida es la metáfora cristiana que Pico della Mirándola utiliza para explicar la naturaleza del ser humano. Metáfora que es una antropología no muy lejana a la antropología existencial del XX; así: “Al hombre, en su nacimiento, le infundió el Padre toda suerte de semillas, gérmenes de todo género de vida. Lo que cada cual cultive, aquello florecerá y dará su fruto dentro de él. Si lo vegetal, se hará planta; si lo sensual, se embrutecerá; si lo racional, se convertirá en un viviente celestial [...] ¿Quién no admirará a este camaleón? [Habla Dios al hombre] Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo más inferior, con los brutos; podrás

interpretación panteísta para explicar la relación entre hombre y mundo. Se podría afirmar con razón que, en la concepción clásica el mundo toma las características del hombre, antropologizándose. Por el contrario, en la concepción renacentista del mundo, es el hombre quien adquiere rasgos mundanos. Por eso, en cierto modo, se puede decir que dentro de los contornos de la mentalidad renacentistas, es el hombre quien se “mundaniza” y no al revés²⁰.

Comparando las dinámicas de estos dos modelos de pensamiento, uno llega a la conclusión de que, mientras los griegos explican el mundo mediante categorías pertenecientes al mundo animado o a través de premisas que introducen una voluntad, propia del hombre – es decir, se transfieren los atributos del hombre al mundo-, el pensamiento renacentista, en cambio, vivifica y realza la teoría que aprecia que es el hombre el análogo del mundo. La ventaja de esta última concepción del mundo respecto de otras, radica en la convicción de que cualquier propósito que pueda ser pensado implica necesariamente a un ser humano: el hombre es la única entidad en el mundo capaz de concebir propósitos. Se rechaza, así, la idea de propósitos impersonales (como el *propósito de la vida, de la naturaleza o rerum natura o de la historia*) a los cuales el hombre debe estoicamente caer rendido y que han llevado a convicciones fatales a lo largo y ancho de la Historia de la Humanidad²¹.

realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”. Pico della Mirandola: “*De la Dignidad del Hombre*”; edición de Luis Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, 1984; p.105-106.

²⁰ George Perrigo Conger expone detallada y magistralmente el rol que la idea de *microcosmos*, en relación al *macrocosmos*, juega en la historia de la filosofía, en su obra historiográfica: “*Theories of Macrocosmos in the History of Philosophy*”; New York, Princeton Press, 1922.

²¹ El más claro ejemplo lo tenemos en el sistema filosófico de Hegel. Hegel habla de la “*astucia o ardor de la razón*”. Para Hegel, Alejandro Magno, Cesar, los emperadores alemanes, los reyes franceses, Napoleón o los distintos y variopintos héroes, sus vidas y sus batallas, sus asesinatos y glorias son medios justificados para alcanzar la plena libertad de la Razón, la autoconciencia de la libertad más allá de las necesidades, intereses y acciones individuales y concretas: “*La Historia del mundo no es otra*

Incuestionablemente ambos pensamientos se basan en una analogía, pero sus modelos son distintos, sus implicaciones lejanas entre sí.

Los pensamientos analógicos, en un sentido amplio, comprenden cualquier modo de razonamiento que dependa de la sugerencia o reconocimiento de una relación de semejanza, similitud o parecido entre dos objetos o sus estructuras en tanto conjuntos. A lo largo de la historia ha habido muchas formas de pensamiento analógico. El modelo clásico, como hemos visto, transfiere y aplica categorías de la esfera de la vida al mundo inanimado. También en este modelo se compara la estructura del hombre con la del *Cosmos* y este último con el funcionamiento del Estado. Así, se entiende o se interpreta el mundo de tal manera o con modelos propios de la biología y la política, respectivamente²². Pero no hace falta irnos tan lejos en el tiempo para encontrar otro pensamiento analógico: en la modernidad, por ejemplo, se compara la estructura de una máquina y su funcionalidad mecánica con la estructura del mundo y de los seres naturales, que se explican a través de la recién descubierta tecnología (ya se sabe la transcendencia que tiene en este periodo histórico la invención del reloj y la brújula). Pero, aún más cerca de nosotros en el tiempo,

cosa que -la Historia- del progreso de la conciencia de libertad" ("Filosofía de la Historia"; Tomo I. Trad. José Gaos; Argentina, Rev. de Occidente 1928, p. 83-85). Es decir, la consecución del Progreso -o la autonomía frente a la naturaleza- justifica, más aún, valora positivamente y promueve, los sufrimientos, la miseria, las matanzas de los hombres en pos de ese Progreso abstracto y absoluto. Dentro de este esquema, los hechos históricos lejos de recordarnos que no se debe caer en los mismos errores del pasado, nos recomiendan con actitud derrotista y pasiva: *no hay mal que por bien no venga*. Ya que, los hombres y sus actuaciones concretas e históricas son entendidos como meras etapas dentro del proceso dialéctico de la Historia o *Aufhebung*. Cada conflicto, cada guerra implica su solución futura. El Espíritu (*lòyos*) a pesar de todas las trabas y a pesar de la miseria alcanza su meta a través (*diá*.) de las miserias y sufrimientos humanos para alcanzar el Progreso (la idea hegeliana de Progreso, al ser una idea dialéctica, es una entidad que se retroalimenta y nutre de momentos negativos). Hegel nos enseña que el Espíritu, la Razón Inmanente o Idea, utiliza a los individuos o comunidades particulares como instrumentos o medios inconscientes para la Meta final de la Historia, donde ninguno de nosotros está pero de nosotros se ha hecho uso. El materialismo dialéctico soviético o *Diamat* justificó las muertes y miserias de sus gentes de manera similar

²² Para ver más sobre el pensamiento analógico en el periodo clásico ver la recopilación de artículos editada por M. Schofield & G. Striker: "The Norms of Nature"; New York, Cambridge University Press,

contemporáneamente, se puede encontrar otra forma de analogía. En la actualidad, se piensa en el mundo en términos o a través de estructuras históricas. La visión evolucionista de la naturaleza sigue el ejemplo de la historia. La naturaleza es considerada como una entidad en proceso y la existencia de cualquier ser, dentro de la vorágine de este proceso (rompiéndose, así, el viejo dualismo cartesiano entre materia y espíritu). En este último modelo de pensamiento analógico, se introduce un tercer término entre los estados materia-espíritu para explicar la idea de evolución, la categoría *vida*. Los filósofos científicos de nuestro tiempo, desde Bergson a Whitehead, reconocen que el concepto *vida* sólo es entendible desde atributos históricos (pensemos, también, en la congruencia y genialidad con que los españoles Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset refieren a la categoría "vida" para una comprensión más acabada y profunda de la realidad).

Estamos, por tanto, rodeados de pensamientos analógicos, más de lo que muchos les gustaría reconocer. La argumentación analógica es una forma de argumento inductivo que defiende la similitud entre algunos aspectos de dos cosas a la base de su similitud en otros aspectos. Pero los lógico-positivistas sospechan de esta forma de argumentación y la rechazan como forma correcta o verdadera, aduciendo que no porque dos cosas son similares respecto de ciertos aspectos, se sigue que lo sean respecto de otros. Ahora bien, erróneamente, lo que los filósofos analíticos no han reconocido es que la argumentación o en el razonamiento por

1987, o la obra temprana de R. Allers: *"Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus"*, London, Traditio, 1944.

analogía proporciona nuevos modos de ver y comprender la complejidad de la realidad²³.

Siguiendo el curso de nuestra investigación, encontramos que en la analogía renacentista, el hombre, puede, llegar a ser cualquier cosa del mundo al no tener naturaleza predeterminada o al poseer voluntad; lo que no significa que debemos negar todas las otras posibilidades del mundo a excepción de lo puramente humano.

Para Cassirer lo verdaderamente original en el pensamiento renacentista es el carácter con que determina que si el hombre quiere llegar a la superioridad de lo humano, éste, debe incluir todo lo material-natural dentro de sí (verdadero sentido, aquí, de la idea del hombre como *microcosmos*). Sólo nos elevamos a lo humano si se eleva con nosotros el resto de las posibilidades del mundo. Se eleva el hombre en tanto en cuanto se eleva el mundo entero con él. Bajo esta idea, lo material y lo espiritual nunca más se entienden como enemigos, extraños, en oposición; ahora son relativamente concebidos y existen inter-conectados. Esta idea de interconexión entre el reino de lo material y reino de lo espiritual, según el pensador alemán, viene insuflada por el nuevo significado que el aspecto

²³ Véase por ejemplo la crítica del “segundo Wittgenstein” al respecto. Para más información: Susan Haack: “*Filosofía de las Lógicas*”; Madrid, Cátedra, 1978. Occidente siempre ha sospechado y visto con malos ojos la argumentación y razonamiento que no se atiene a la lógica impuesta por el canon aristotélico. Sin embargo, hay otras formas de pensar la realidad y expresar nuestros pensamientos. Platón es uno de los ejemplos occidentales que rompe con la norma, al explicar su sistema a través de narraciones mitológico-ficticias. En verdad, las argumentaciones que no se reducen al argumento deductivo pretenden sugerir o sugestionar nuestro entendimiento para “ver” y llegar a comprender cosas que en un principio son de difícil comprensión. El pensamiento oriental, en general, es más dado y generoso a la hora de utilizar otras formas de razonamiento, basadas muchas de ellas, en analogías, que son por antonomasia las formas de razonamiento más sugerente y capaz de despertar nuestro entendimiento.

práctico, activo del hombre, toma gracias al desarrollo de la ciencia y el arte realizada en los siglos XIV y XV²⁴.

El éxito del arte y la ciencia que se experimenta en esta época se consigue a través de la devoción humana al mundo material. Tal devoción permite que en el hombre se haga consciente su capacidad de *dar forma* y trans-formar el mundo. Así, el espíritu humano llegan a saber de sí mismo, y de su poder, por su inclinación al mundo. Por eso el mundo sensible y el conocimiento sensible no son simplemente la base de arte y ciencia, sino que, de hecho, tal mundo y tal conocimiento proporcionan el impulso y el estímulo para la actividad intelectual. Es decir, la mente cuando ejercita su poder creativo no permanece dentro de sí, asolada, sino que recurre al mundo material, el cual forma y transforma. De este modo, la desconfianza en el mundo que la escolástica siempre tuvo desaparece con los renacentistas, que hacen que *idealismo* y *materialismo* se aúnen en una misma cosmología, donde lo a priori y lo a posteriori se solapan²⁵. Lo que no que significa que sean términos idénticos: la identidad de lo a priori y lo a posteriori supondría que ni las imágenes estéticas ni las nociones lógico-matemáticas fueran posibles. Arte y ciencia implican la habilidad del hombre por no fundirse en el objeto.

Es por eso que Cassirer reconoce que es un error interpretar el respeto que a los renacentistas les merece el mundo natural como una

²⁴ La idea de invención o transformación que se consigue a través de los avances en las ciencias (invención de artefactos tecnológicos) y del arte escultórico y pictórico (los estudios sobre la perspectiva y la aplicación de la matemática al arte) tendrán, para Cassirer. Tal proceso, en que ciencia y arte no llegan a distinguirse todavía, manifiesta las diferentes encarnaciones del mismo poder básico del hombre como "dador de forma". El hombre, ahora, es entendido, esencialmente, como aquel ser que puede dar forma al mundo exterior bajo aquello que concibe.

²⁵ Cassirer, *ibid.*, p.75. Se supera así la radical dicotomía que el pensamiento medieval alimentó y que el cartesianismo renovó bajo similares términos. La transcendencia de esta afirmación es sumamente importante, pues, en último término, se está cuestionando los fundamentos de la filosofía occidental

forma *panteísmo*. La valoración del mundo debe ser comprendida como aquel *ideal hacia el cual debe tender nuestro conocimiento [pero] no consiste en desconocer ni en desechar lo particular, sino más bien en comprender el pleno despliegue de toda su riqueza, pues sólo la totalidad del rostro nos proporciona la visión una de lo divino*²⁶.

Es decir, subsimiéndose libremente en la multiplicidad antitética del mundo, el hombre llega a un conocimiento más elevado de aquél y de sí mismo. Pues, en la medida en que se transforma el mundo (a través de la ciencia, el proceso tecnológico y la estética) se transforma el hombre (en tanto se hace consciente en el mismo hombre su poder de dar forma). O dicho de otro modo, la elevación del hombre al actuar sobre el mundo hace al hombre elevarse respecto de sí mismo, a su propia naturaleza humana. El paso a recorrer por el hombre hacia el mundo todo es entendido como un paso de la mera posibilidad a la realización plena del hombre como humano, lo que expande las posibilidades del mundo, pues se *cultivan todos los gérmenes o semillas de vida* -en las palabras poéticas della Mirándola- al realizarse en el mundo lo humano.

Pero sólo encontramos al verdadero hombre, puntualiza Cassirer, en las distintas etapas por las que pasa (es decir, en el proceso histórico) Lo que llamamos *sabiduría*, no es, por tanto, un conocimiento de los objetos externos, sino un conocimiento de nosotros mismos. Es la idea de *Humanidad* propia del renacimiento: el hombre de la naturaleza, simple homo, debe llegar al hombre del arte y de la moral, el homo-homo²⁷. La humanidad es un proceso: el hombre inicia su acción desde su humana

²⁶ Cassirer, *ibid.*; p.56. La teología renacentista que de aquí se extrae es la llama *teología copulativa*, ya

voluntad, pasando por el mundo, para elevarse a sí mismo como ser humano y elevando, al mismo tiempo, el mundo con él²⁸.

El paso del hombre de simple homo a homo-homo, o sea, del hombre de la naturaleza (mera posibilidad) al hombre en tanto miembro de la humanidad (acción libre), sólo se hace posible a través de una "obra". Toda "obra", en último término, surge de una interacción entre el mundo natural y el hombre, superándose a sí mismos. En toda obra, se realiza el hombre y el mundo.

En una "obra", el artista y el científico (técnico) son quienes mejor representan la idea de la satisfacción (materialización) de lo que la especulación sólo puede exponer en ese proceso de posibilidad a realización, de ser parte del mundo a ser parte de la humanidad: *"el alma humana no está compuesta de las partes singulares o elementos que forman el macrocosmos sino que, de acuerdo con su intencionalidad, se vuelve a todos y a cada uno de esos elementos sin permanecer y sin agotarse*

que se basa en la integración de los componentes y no en la exclusión.

²⁷ Cassirer, *ibid*; p. 111.

²⁸ De justicia es reconocer que la relación de sincretismo o reciprocidad entre materialidad y espiritualidad es la que se quiere dar a entender cuando se declama la concepción del hombre como *microcosmos*, y nada tiene que hacer aquí una interpretación panteísta de tal hecho. La fórmula renacentista es simple y consecuente: el hombre es creado con el "germen" de todas las posibilidades del mundo o *macrocosmos*. Pero es el hombre, por sí mismo, quien realiza la mejor de las formas posibles que se le ofrecen en un acto de libertad incondicional, llegando a un estado superior de existencia y conocimiento, del mundo y de sí mismo. Estado superior que tiene como momento imprescindible el recorrido por todas las formas de vida (éste es el sentido verdadero y cabal del hombre entendido como *microcosmos*). Me gustaría ilustrar la afinidad que existe entre ambos pensamientos, el renacentista y el martiniano. Para ello recogeré dos notas distintas. Esta es la nota que Cassirer recoge del pensamiento de Nicolás de Cusa para ilustrar esta idea: *el hombre, considerado en su propia individualidad, contiene la totalidad de las cosas. En él, como microcosmos que es, concurren todas las líneas del macrocosmos (De docta ignorantia, III, 3)*. Para Nicolás de Cusa el individuo es una existencia particular, un en sí empírico, a la vez que contiene la sustancia espiritual de la humanidad. Por eso es inapropiado separar lo particular-individual de lo uno-universal. El hombre como microcosmos abarca en sí todas las naturalezas de las cosas; de modo que su propia salvación, su elevación a lo divino entraña también la elevación de todas las cosas. Según esto, no hay nada individual que pueda excluirse (Cassirer, *idem*; pp. 60-61). He aquí otra cita de Martí alabando el pensamiento de Emerson por su buen tino al explicar la relación hombre-mundo: *"El hombre no se halla completo ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza. El Universo va en múltiples formas a dar en el hombre, como los radios al centro del círculo, y el hombre va*

exclusivamente en ninguna de esas direcciones [...]. El alma cuya esencia propia consiste precisamente en esa su facultad de automovimiento y autodeterminación [...] El hombre, al afirmarse a sí mismo, afirma al mismo tiempo al mundo; la idea de humanitas confiere también al macrocosmos un contenido y un sentido nuevos. Borrar del mundo todo lo que tenga de deforme, reconocer que todo lo amorfo participa en cierto modo de la forma. Pero ese conocimiento no puede limitarse a ser mero concepto; es preciso que se aplique y que se verifique en la acción. Aquí interviene la obra del artista. Aquello que la especulación sólo puede formular lo realiza en la práctica el artista. El hombre puede persuadirse de que el mundo sensible tiene una forma y una estructura sólo si continúa dándole forma. La belleza del mundo sensible no procede, en última instancia, del mundo sensible mismo, sino que es en cierto modo un medio en el cual la libre fuerza creadora del hombre se ejercita, medio que, además, hace que esa fuerza se reconozca a sí misma como tal²⁹.

Pero, según Cassirer, para el renacentista la dirección de fuerzas o de ese “poder del hombre de dar forma” y la materialización de las mismas no están fijadas de manera unívoca. El poder de dar forma del hombre puede tomar muchas direcciones, tantas como culturas.

I.c. *Muchas expresiones de una sola Humanidad: culturas*

En verdad, para Cassirer, analizando el pensamiento de Nicolás de Cusa, *la cultura*, o lo que es lo mismo, *la cultivación del mundo sensible*, constituye el momento básico y la tarea básica del espíritu. El hombre

con los múltiples actos de su voluntad, a obrar sobre el Universo, como radios que parten del centro” (OCCC XXI, 74).

“cultiva” la indómita naturaleza para su provecho. Pero la “cultivación” del mundo externo se realiza a partir de un particular modelo, que constituye una *concreta particularización* o cultivación, del mundo sensible.

Es decir, existen múltiples formas de cultivar el mundo. La variedad es sencilla de entender, en tanto en cuanto, se dé por supuesta la libertad/voluntad del hombre como ingeniosidad ilimitada de crear ámbitos de vida humana. Por eso, para el Cusano, el arte y la ciencia puede que tengan leyes fijas pero no puntos fijados, a la hora de realizarse lo humano en la materia³⁰.

La concepción del hombre como artista y como científico en el Renacimiento, se recrea bajo la idea del hombre como el ser que puede unir cosas opuestas y separadas en un principio, realizando una forma (que posee en su mente) en la materia. La mente del hombre, en realidad, no “crea” de la nada, parte de un material, que modifica. La realización de una forma en la materia, toma como punto álgido y como significado verdadero la creación del hombre de una cultura o patria. Así, la cultura o la patria que el hombre crea, deben ser entendidas como el *espíritu objetivado* (hecho forma). Es decir, la voluntad del hombre se aplica en el mundo material dando lugar a una concreta objetivación del espíritu del hombre, es decir, una cultura.

Como ya se asumió, el espíritu debe objetivarse en el mundo físico-material para realizarse como tal. La objetivación del espíritu en el mundo toma distintas formas. Estas formas, deben su diversidad a que siguen y

²⁹ Cassirer, *ibid.*; p.91-92.

³⁰ Cassirer, *ibid.*; p. 197. Leyes fijas, universales podríamos decir, posibilitan el conocimiento científico y el respeto del hombre en tanto ser idéntico, a pesar o más allá de la diversidad cultural.

corresponden a un patrón. Es decir, la cultura y la patria son los *parámetros* desde los que se objetiva el espíritu humano, de forma diversa. Cada espíritu humano se objetiva respecto a *su patrón*, que modela y recrea bajo su libre voluntad. Es por eso que cada hombre objetiva su espíritu según *su patrón*; o lo que es lo mismo, según su imagen, pues la imagen que tenemos de nosotros mismos, de aquellos que nos rodean y de la naturaleza, corresponden a un *patrón*.

Es decir, la acción del hombre sobre el mudo no es azarosa, ni idéntica en todo hombre, ahora bien, está guiada por un *patrón* que en cada caso representa la propia cultura a la que cada cual pertenece. O sea, cuando el espíritu humano se aplica y se expresa en la materia para realizarse, lo hace respecto de un *patrón*. *Patrón* que, por cierto, no posee directrices previstas ni estipuladas; y siempre podría haber tomado derroteros distintos. Aunque, *tal patrón*, sí posee un punto de referencia y un contexto desde el cual, objetivación del espíritu humano, se entiende y queda comprendido³¹.

El pensamiento renacentista, en Nicolás de Cusa, entiende la cultura y la patria como la realización u objetivación del espíritu del hombre en el mundo respecto de un *patrón*. En verdad, cultura y patria son términos que se corresponden. Tal vez, sería más apropiado hablar de patria como el sentido público de la cultura.

Así cuando hablamos de patria lo hacemos para referir al sentido de apego, de pertenencia y a las virtudes cívicas asociadas a la participación en los asuntos de la comunidad. La idea de patria traduce un sentimiento

³¹ Cassirer, *ibid.*; p. 86-87.

instintivo y natural del hombre: el hombre es un ser social o/y que necesita vivir en comunidad. El término *patria* viene del griego *patriōtēs*, que en castellano hemos traducido por la idea de “respeto a la patria” y que denota ese sentimiento instintivo de lealtad, apego o fidelidad al grupo. Para psicólogos y evolucionistas este sentimiento es producto de la selección natural que ha hecho del hombre el mamífero con más éxito de la tierra. La base de tal sentimiento es la relación que se da dentro de una familia o entre amigos y que se extiende a diferentes grados de lealtad: al nivel de individuos, ideas, localidades o grandes sociedades. Asimismo, puede concernir a clases, pueblos, logias o iglesias y regiones o estados³². Puede decirse que el término *patriōtēs* enfatiza la necesidad del hombre de convivencia y cooperación. Por otro lado, el término *nación* pone el acento no sobre la posible relación entre personas sino sobre el territorio. Nación viene de la raíz latina *natio*: es decir, grupo de personas que viven en un mismo territorio bajo un mismo gobierno, país o estado³³. Se puede decir

³² Esta tesis del sentimiento patriótico entendido como sentimiento natural y espontáneo es discutida por el liberalismo o el *atomismo político*. La negación liberal de la existencia de tal instinto, se basa en su idea de que primero existen individuos plenamente constituidos que después, a manera de mónadas independientes, se unen libremente por un supuesto pacto o contrato con otras mónadas, también independientes, para lograr un mayor beneficio personal. Ahora bien, la negación de la tesis liberal de que existen individuos plenos independientes de una determinada sociedad no implica necesariamente la negación de la defensa de una teoría política que haga hincapié en la primacía o en la incondicionalidad de los derechos del individuo, su libertad y autodeterminación como primer valor moral, como fundamento de cualquier discusión normativa. Y en este contexto, lo social es visto como algo derivado o condicionado de mi voluntad. La voluntad de restringir mi libertad por la libertad de otros y otorgando una dignidad moral que primero yo me atribuido; donde toma sentido la afirmación kantiana “*trata a los demás como a ti mismo*”. Lo que se cuestiona, entonces, del liberalismo es su negación de que la naturaleza del hombre es esencialmente social (“*el hombre por naturaleza es un animal político*”: Aristóteles, *Política I*, c.2.) y de que ambas entidades, individuo y sociedad, se complementan y existen mutuamente. O sea, lo que se afirma es que sólo en sociedad el hombre es lo que es, pues sólo en el ámbito social puede el ser humano desarrollar plenamente sus capacidades que le acreditan como tal (ser racional, ser autónomo, ser libre, ser moral...). Sin sociedad por tanto no hay “ser humano”, habrá una bestia o un dios. El ser humano como tal no es entendible sin la comunidad que desarrolle y promueva en él sus capacidades humanas, y por lo tanto no puede existir independientemente, de manera “auto-suficiente”, o fuera de una comunidad.

³³ Ver el artículo *Patriotism* de la “*Encyclopaedia of Nationalism*”; Louis L. Snyder; London, St. James Press, 1990, p.321-324. Según este artículo “*although the terms patriotism and nationalism are often used interchangeably and, indeed, have much in common, they are not semantic twins. Each has its own distinctive meaning*” (el subrayado es mío). Sin embargo, en casi todas las lenguas los términos patria y patriótico han sufrido una degeneración y se han identificado con los nacionalismos. Pues, los nacionalismos han utilizado este sentimiento natural y espontáneo del hombre para sus propios fines.

que, el sentimiento patriótico es un sentimiento natural y universal que puede ser orientado o reconducido hacia distintas formas de convivencia y asociación; la nación es una forma de sentimiento patriótico o de la tendencia espontánea del hombre a la asociación. El nacionalismo es la versión exclusivista, exagerada y degenerativa del apego patriótico o de esta tendencia instintiva del hombre (por eso, la tendencia patriótica, normalmente, llega a ser el primer soporte de la ideología nacionalista). Más aún, el nacionalismo utiliza esta tendencia “natural” y espontánea con fines exógenos a la mera supervivencia del individuo. Así, el nacionalismo coloca la idea de nación, a la que llega a ontologizar, por encima del individuo y sus intereses cotidianos. Es más, el nacionalismo divide la humanidad en naciones, y reivindica que tales naciones constituyen estados separados. Con este propósito, en ocasiones, la ideología nacionalista introduce e inventa argumentos biológicos (como el del color de la piel) para sustentar sus argumentos. Por el contrario, el patriotismo no necesariamente concibe a la humanidad de forma separada³⁴.

Por eso para Johan Huizinga el patriotismo es un sentimiento subjetivo y el nacionalismo, por el contrario, una actitud perceptiblemente objetiva, es decir, que requiere de acciones políticas y fácticas frente a otras colectividades³⁵. Ser patriótico es un sentimiento tácito que fomenta y lleva a responsabilizarse y crear formas más humanas en el seno de nuestras culturas. Dicho de otro modo, “se debería” fomentar el *patriotismo*

³⁴ “*Encyclopaedia of Nationalism*”; *ibid*, p. 321. Para la idea de nacionalismo ver el artículo de Isaiah Berlin “*Nationalism*” en “*Against the Current: Essays on the History of Ideas*”; London, Clarendon Press, 1978.

³⁵ Johan Huizinga: “*Patriotism and nationalism in European History*” en “*Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*”; London, Eyre & Spottiswoode, 1960. También el texto de Huizinga traducido al castellano: “*Hombre e Ideas: Ensayo de Historia de la Cultura*”; Barcelona, Compañía General Fabril, 1960.

porque sólo así el individuo se siente unido a un todo, sin necesidad de imponer nada por la fuerza, que ayuda a la propia realización personal. Sin embargo, ser nacionalista es la preferencia ciega y exclusiva por la nación de cada uno, donde el individuo debe subyugar su propia personalidad al todo.

Sin el sentimiento patriótico y sin las virtudes cívicas a él asociadas, el fenómeno cultural no sería posible. Ahora bien, debe quedar claro que quien defiende la necesidad de la patria para el funcionamiento “sano” de una cultura particular no está requiriendo ninguna de las connotaciones de agresividad, de exclusión y de xenofobia relacionadas con el *nacionalismo*. El patriotismo, por tanto, no está necesariamente conectado al nacionalismo. El concepto patriotismo denota “respeto” a la tierra; a la tierra no tanto de origen como de destino. Es decir, elegida.

En resumen, el sentimiento patriótico es un sentimiento “natural”, espontáneo, que refuerza los lazos de la colectividad, exista ésta o no como nación. Por eso, podemos decir con propiedad que el sentimiento de “amor y respeto a la tierra” es el requisito y el mediador entre el proyecto institucional y la respuesta popular a éste. O sea, el patriotismo proporciona más fuerza y vigor al proyecto común a realizar, pues en última instancia, el patriotismo facilita la construcción de una identidad a escala nacional o responde a la necesidad de alimentar un sentido de pertenencia a un estado o a ese proyecto en común.

Desde esta visión y sentido de patria, donde se subraya y atiende a la connotación cultural y sociológica que no política y/o biológica de la conciencia de pertenencia y respeto, voluntario y activo, de un individuo a

una determinada comunidad, el sentimiento patriótico se torna aceptable. Es más, incluso elogiado y recomendable, pues tiene como objeto hacer despertar el sentimiento de fidelidad o lealtad, que no de obediencia y servilismo, para la creación de momentos más elevados de auto-realización personal en el todo y para el todo social (pues la auto-realización de cada uno de los individuos que componen el todo colectivo repercute en este último).

El patriotismo, en conclusión, es un sentimiento encomiable y universalizable, sin necesidad de que se aplique tal sentimiento a una nación concreta. De hecho, ser patriótico es la forma más conseguida de dedicación a un ideal (que desde el consenso y el cariz voluntario que posee tiende a ser más humano). Por eso existe una relación íntima entre ser patriótico y ser amante de los valores republicanos, por ejemplo³⁶.

Esta importante distinción entre patriotismo y nacionalismo se deja sentir en la noción de *patria cultural* propia de la concepción del hombre como *microcosmos* que nace con el Renacimiento, llega hasta Vico y pasa a Herder, quienes comprendieron inmejorablemente este sentido de patria. Para todos ellos el *patrón cultural* es la instancia que incita a actuar y

³⁶ Véase los pensadores de la Revolución Francesa; se unieron a un proyecto y a unos ideales traspasando fronteras naciones. Así, también, el movimiento obrero de la Internacional. Jürgen Habermas, en este sentido, ha hablado de ese sentimiento de apego tácito para fomentar lo que el mismo ha llamado *patriotismo constitucional* (el estado de derecho que reúne a grupos de hombre y culturas en el respeto por la convivencia pacífica bajo los mismos derechos y deberes). Una forma de patriotismo cívico que aboga por universalizar y racionalizar principios de comportamiento. Este *patriotismo constitucional* se considera el antídoto para el nacionalismo agresivo, xenófobo y anti-liberal. Para Habermas el sentimiento de apego patriótico es un sentimiento visible y afirmable que debe dirigirse hacia una lealtad y reverencia colectiva a los estados democráticos y sus constituciones. Jürgen Habermas: "*Citizenship and nationalism identity*"; en la Rev. *Praxis International*, núm. 12; London, pp.1-18. Para un estudio más extenso de las consecuencias del *patriotismo constitucional*: Jürgen Habermas: "*Más allá del estado nación*"; Madrid, Trotta, 1997.

producir obras de forma concreta, esto es, dentro de los límites de una cultura³⁷.

La iluminación y esclarecimiento de qué significa en verdad cultura y patria llega gracias a la doctrina *verum-factum*. Bajo la doctrina *verum-factum* (que llega a Nicolás de Cusa por influencia de San Agustín –quien afirmó que solamente Dios sabe del mundo porque lo hizo- y de aquél a Vico³⁸) aparece un nuevo interés por conocer y contar la historia, no a través de individuos, sino a través de comunidades. Porque, en última instancia la historia humana es lo único que podemos conocer, pues la hemos hecho nosotros en tanto miembros de un todo que nos abarca y representa el horizonte de nuestra acción. Así, se intenta, más que conocer, entender, *comprender* (diltheyianamente) las distintas comunidades humanas. Y a través del estudio interpretativo, tanto Vico como Herder como anteriormente Nicolás de Cusa, se concluye que existe

³⁷ Isaiah Berlin rastrea las influencias que el pensamiento de Nicolás de Cusa tuvo en G. Vico, quien fuera el primer pensador en la historia en entender que significa cultura humana. Vico define cultura como patrón o modo de vida (o centro de gravedad, según de Cusa) y no como un organismo singular, no como organismo único. Según Berlin, para Vico la cultura es un modo de existencia, un modo de actuar, de pensar, de sentir, de intuir, de acción y reacción; incluso el modo de entendernos a nosotros mismos, la imagen que de nosotros mismos tenemos, corresponde a un patrón, el de nuestra propia cultura. Cada patrón, además, permite que entendamos los gestos, las metáforas, las imágenes que usamos sin tener que embarcarse en explicaciones. Así mismo explica qué comemos, qué bebemos, cómo alimentamos a nuestros hijos etc., Vico trata de reconstruir como los hombres se entienden a sí mismos en el contexto o medio en que viven (como piensan o sienten la naturaleza y a otros). Vico se interesa por la progresión de las culturas y distingue una cultura de otra no positivamente sino teleológicamente, porque está interesado en acentuar las diferencias y no las similitudes, lo que, en última instancia, representa la raíz del pluralismo. La Historia para Vico es el relato de grupos de personas –de comunidades-, que cuentan la lucha contra las fuerzas de la naturaleza, así como el uso de las mismas para crear formas de vida en las cuales puedan vivir y florecer.

³⁸ “La regla y el criterio de la verdad es haberla hecho” (*Opere* I, 136), para Vico la construcción y fabricación de un objeto es más fundamental que la claridad y la distinción con que pueda ser concebido cualquier objeto. La claridad y distinción no sirven como criterio universal de verdad. La fórmula de Descartes *cogito ergo sum* es una equivocación. Para Vico, sólo en tanto el hombre es capaz de realizar y materializar algo, sabe de ello con verdad. La fórmula de Vico podría ser la siguiente: *actio/creo una obra, entonces soy*. Así, por ejemplo, las entidades matemáticas nos son efectivamente claras y distintas no porque sean realidades objetivas sino porque son ficciones “hechas” por los hombres. Vico aplica este principio de verdad a la Historia: conocemos y comprendemos la historia con verdad, y no el mundo de los fenómenos empíricos, porque es el hombre quien la hace y la realiza, quien la protagoniza. Giambattista Vico: “*Opere*” (8 tomos); Bari, traducción dirigida por F. Nicolini, 1914-1941.

un patrón que dicta y dictamina los productos que cada una de las comunidades realiza.

Cultura y patria son producto del hombre, como la historia toda. Lo que en último término supone que se rechace que la cultura y la patria sean pensadas como algo inamovible u ontológicamente originado, venido por designio divino o natural. Y en este sentido se evita la posible utilización ideológica de patria y cultura, pues en tanto productos humanos deben ser aprehendidas como posible objeto de modificación constante en la búsqueda de espacios de realización más humanos. Y como único elemento que el hombre puede conocer con verdad.

Así, para Herder *ser patriótico* significa declarar que cada civilización tiene su propio, único e individual patrón o modelo (que cada comunidad tiene un espíritu o *Volksgeists*) desde el cual todo producto cultural emerge y es comprendido. Por eso la imagen que cada uno tenemos de nosotros mismos corresponde a nuestro *patrón cultural*, desde el cual creamos y actuamos. Ahora bien, para Herder una cosa es ser patriótico y otra muy distinta es ser nacionalista. Nacionalismo significa, someramente, alimentar una imagen de nosotros mismos como superior a otra u otras imágenes (y, así, creernos con derecho a ciertas cosas sobre otros, por el hecho de ser europeos, alemanes, franceses, españoles...)³⁹. Para evitar

³⁹ Fichte malinterpretó la idea de Herder, convirtiéndola en un nacionalismo soterrado. Y la mala interpretación continuó con el Romanticismo donde se originó el nacionalismo. En este se invoca una autoridad impersonal infalible, la nación, que se puede extender a algún tipo de partido o clase, o iglesia. El camino para la opresión y la exclusión queda, desde este momento, abierto. Pero Herder creyó, optimísticamente, en la convivencia armónica de todos los patrones culturales, de todas las patrias, de las múltiples objetivaciones del mismo espíritu del hombre. Herder creyó en un espacio de convivencia donde las culturas pudieran estimularse mutuamente, contribuyendo así a una armonidad creativa de todas las patrias culturales. Herder habla de un jardín (la Humanidad) compuesto de distintas clases de flores (culturas).

esta mala tendencia, Herder, habla y desarrolla una nueva herramienta interpretativa que nos ayude a entender y valorar, que no asimilar o imitar, costumbres y hábitos de colectividades distintas desde su propio contexto: necesitamos aprender la habilidad de "simpatizar" (*Einfühlung*)⁴⁰, de comprender, más que de negar lo distinto y no entendible desde parámetros culturales propios. El patriotismo o *nacionalismo cultural* de Herder, así, celebra y defiende las "patrias" o colectividades culturales como fuente de diversidad al mismo tiempo que de fraternidad⁴¹.

Sólo cuando se comprende qué sentido tiene cultura y patria desde esta concepción del hombre como *microcosmos*, se llega a comprender en qué sentido se afirma que el hombre es análogo o imagen de su mundo: la imagen que tenemos de nosotros mismos, del medio natural y de otros hombres, corresponden a un patrón cultural. Por eso, es sentido general, somos imagen del contexto dentro del cual vivimos y actuamos; somos análogos al mundo. Pero esta afirmación adolece de efecto bumerán: el hombre, en tanto hace o crea su propia cultura (cultiva el mundo sensible de forma concreta), hace de ésta última su propio reflejo, reflejo de su actividad, de su ser. La patria cultural es imagen del hombre que la crea y re-crea. Y por eso hay culturas y no "la cultura". Y por eso la cultura y la patria no deben ser entendidas como entidades estáticas.

Así, el hombre cuando crea cultura es imagen o símbolo del mundo (de la naturaleza recreada, hecha cultura). Pero no sólo eso, cuando el

⁴⁰ La categoría herderiana *Einfühlung* ha sido traducido al castellano por "empatía". El mejor lugar donde se encuentra qué entiende Herder por *Einfühlung* es en "*Silbas Críticas*" en "*Obra Selecta*" de la traducción crítica de Pedro Ribas; Madrid, Edición Alfaguara, 1982, páginas 1-22.

hombre crea y recrea la propia cultura se eleva a lo divino, puesto que, en última instancia, la libertad del hombre está en crear a su propia imagen, es decir, como Dios. La propia cultura o la creación de una patria es la idea fundamental de creación divina: crear a la propia imagen; dar forma desde la arcilla material según uno mismo.

Por eso puntualiza Cassirer que la creación de un espacio socio-cultural según la propia imagen-patrón es la creación con verdadero significado histórico. Porque el hombre en tanto individuo particular, en tanto en sí empírico, y en tanto contiene la *sustancia espiritual de la humanidad*, crea una cultura recogiendo ambos aspectos: lo concreto-particular y lo uno-universal. Cada cultura, por eso, debe realizar y respetar la humanidad de sus miembros a la vez que la realización de la individualidad creativa y libre de éstos⁴². La Historia es entendida ahora, como la totalidad de estas creaciones “a la propia imagen”, es decir, como la totalidad de las culturas o de los patrones culturales⁴³. Y en la Historia, cada cultura, cada patria, tiene su propio *centro de gravedad*, donde, sin embargo, se refleja el mundo todo. Pues, la Historia o la totalidad de las creaciones humanas es una unidad enlazada por la conciencia de respeto del hombre de su intrínseco valor y dignidad (eticidad) en tanto libre creador en el mundo material de su propio espacio subjetivo. La suma de

⁴¹ Ver la reciente recopilación de textos herderianos traducidos al inglés por Ernest Menze: “*Johann Gottfried Herder: Selected Works*”; Penn State, University Park, 1992.

⁴² Cassirer reconoce que el Renacimiento consigue una intuición desconocida hasta la fecha al entender qué sea cultura humana. Pero no sólo eso. Con el Renacimiento, por primera vez en la historia occidental, se defiende y promueve la diversidad y la pluralidad de las culturas sin caer en el relativismo. Ya que los renacentistas siempre tienen en el horizonte la idea de que el respeto al hombre, de su valor y dignidad en tanto contiene en sí la *sustancia espiritual humana*, está por encima de cualquier forma política, religiosa o cultural.

⁴³ Vemos, otra vez, como dentro de la teoría del hombre como microcosmos, la relación entre lo particular y lo universal, se establece bajo el supuesto de respeto y lugar fundamental que lo particular ocupa dentro de lo universal.

lo particular o las particularidades –culturas- alumbra lo universal. Que es lo mismo que decir, la humanidad o lo divino en el mundo.

No es extraño, entonces, que Martí, si comparte las señas de identidad de esta concepción de hombre como *microcosmos* y lo que ésta implica, trace un cordón umbilical entre lo divino, la Humanidad y una patria determinada – es decir, lugar espacial y público de una cultura-.

Martí, dentro de los términos de esta relación, identifica la divinidad con la *Humanidad*, entendida esta última, como una entidad *creándose a sí misma* por medio de una patria a crear. Una patria que exprese a un individuo dentro de la comunidad a la que pertenece, con el fin de copar su auto-realización:

“El Dios Conciencia [...] que une a la humanidad impulsada con la humanidad impulsora y el Dios Patria, son en nuestra sociedad y en nuestra vida las únicas cosas adorables” (OCCC XXI, 29).

Como ya advertimos antes, la idea de patria tiene más que ver con la dedicación a un ideal que con la de una entidad inamovible venida desde tiempos inmemorables y “amor” a la tierra de nuestros antepasados. En Martí la idea de patria tiene un gusto al ideal subjetivo (como ya advirtiera Johan Huizinga) concertado, voluntario y cívico que incita a actuar al hombre dentro de una comunidad determinada, al mismo tiempo, que exprese su realización personal.

Consecuentemente, entonces, Martí preconiza que la creencia en Dios debe cambiar y:

“el culto de la razón comienza ahora. No se cree ya en las imágenes de la religión, el culto de la razón comienza ahora. No se cree ya en las imágenes de la religión, y el pueblo cree ahora en las imágenes de la patria. De culto a culto, el de todos los deberes es más hermoso que el de todas las sombras” (OCCC VI 195).

Este es el dios de Martí, y ningún otro. Es un dios que se va haciendo en la Historia del hombre. Además, como ya avisamos, es un dios que necesita del hombre y del mundo físico interactuando, interdependiendo, para existir. No es el dios de las religiones. No es el dios romántico, tampoco, porque es un dios que siempre está por hacer y no se liberará nunca del elemento material que rezuma inasimilabilidad constante. O sea, ese indomable aspecto de lo material-natural, gracias al cual el hombre va pasando por momentos más complejos de auto-realización individual que integran y sostienen la propia cultura.

La identificación del dios con la Humanidad, en el pensamiento martiniano, es clara –identificación que es más que seguro que llega a Martí a través del krausismo español que conoció siendo muy joven por medio de sus maestro José de la Luz Caballero y Rafael María de Mendive⁴⁴-. Lo que aún necesita iluminarse con más detenimiento es la

⁴⁴ La identificación de Dios y la Humanidad en el krausismo español se realiza siguiendo unos pasos muy determinados. Antonio Jiménez García condensa magistralmente la idea de Humanidad del krausismo español en su famosa obra *“El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza”*; Madrid, Ed. Cincel, 1986, pp. 80-93, a la que pertenecen todas las citas recogidas en esta nota a pie de página. La humanidad para el krausista español representa: *“aquel ser uno en sí, todo y propio, en el que se intiman con unión esencial el espíritu y la naturaleza como tercer compuesto de ambos opuestos en el mundo, bajo la unidad absoluta de Dios como ser supremo”* (Sanz del Río: *Ideal de la Humanidad para la vida*, p.62). Para Sanz del Río *“la humanidad es en el mundo semejante a Dios”* (ibid. 66). La humanidad es arquetipo, es realidad histórica y aspiración universal. Pero la Humanidad solo se realiza si el hombre se asocia a otros hombres con los cuales el hombre marcha progresivamente hacia su destino (Jiménez García, p.85). Así en cada comunidad se realizan las aspiraciones de cumplir el destino de cada uno de sus miembros, lo que representa una concreción de la humanidad. La humanidad es el conjunto de todas las concreciones.

relación que existe entre patria cultural y humanidad, o lo que es lo mismo, entre patria cultural y el elemento “divino” en la Historia. Añadir, únicamente, un comentario del propio Martí:

*“La revolución de independencia iniciada en Yara después de preparación gloriosa y cruenta ha entrado en Cuba en un nuevo período de guerra en virtud del orden y acuerdos del Partido Revolucionario en el extranjero y en la Isla, y de la ejemplar congregación en él de todos los elementos consagrados al saneamiento y emancipación del país **para bien de América y del mundo**”* (OCCC; el subrayado es mío).

Martí entendió su proyecto revolucionario de independencia como un proyecto de transcendencia universal porque si la patria y la cultura cubana se liberan de las ataduras imperialistas podrán añadirse y aumenta el conjunto de la Humanidad.

En resumidas cuentas, como ya sucediera en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Vico y Herder⁴⁵, las ideas martinianas de patria, dios y humanidad quedan engarzadas. En el capítulo siguiente clarificaremos más la relación que une a esta triada. No obstante, adelanto que, al identificarse el dios en proceso de formación, esto es, niveles más altos de humanidad, con la totalidad de las culturas y la formación de un espacio que las contenga y exprese, es decir, una patria propia, se rechaza cualquier forma de pensar como absolutas las categorías dios, patria o

⁴⁵ Estos pensadores determinan que la raza humana es una unidad en la cual todas las patrias o naciones culturales conviven en armonía para “cultivar” la Humanidad. Las naciones culturales o patrias son concebidas esencialmente como *humanitarias*, es decir, están construidas alrededor de la idea de la Humanidad como un todo (lo divino en el mundo). Y sólo el respeto y la visión –la comprensión– de la diversidad, de lo particular o singular de cada comunidad cultural nos muestra “el rostro de lo divino”, es decir, la Humanidad. Por tanto, fomentar la diversidad cultural es la única manera de llegar a la Humanidad.

cultura. En Martí, tanto la categoría cultura como la categoría patria son entidades en movimiento, en continua creación de sí mismas y, por tanto, es caer en un tremendo error pensarlas como ontológicamente inamovibles; aunque existan como objetivos a realizar. Por eso, el individuo, el particular, que conforma la red de relaciones en una cultura y su patria, no se cubre ni se agota en lo universal que lo expresa. Ahora bien, es lo particular –el individuo humano– quien expresa y modela novedosamente lo universal, siempre en proceso.

En el pensamiento martiniano se maneja la idea de cultura como patrón o paramento de acción y creación artística sin desatender, como ya hemos dicho, el ingrediente novedoso e individual que hacen de la cultura una entidad abierta y en proceso. Así, para Martí, una creación literaria puede que sea “burda”, no por culpa de la calidad y talento del escritor, *“sino porque lo es el pueblo que, conforme a su falso código literario, copia. Reproducir no es crear: y crear es el deber del hombre”* (OCCC XXXV, 96)⁴⁶.

Lo mismo se puede decir de las acciones e instituciones políticas que una comunidad humana pueda acoger en su seno, no deben ser ni copia ni reproducción, sino creativas y conformes a los intereses de los miembros todos, para la consecución de su esencia y realización humana.

La patria debe acoger y reconocer ambos momentos: el de creación y tradición, el espacio del individuo dentro del todo colectivo. Así *el patriota* no es aquel que minimiza el valor de lo individual a favor de lo colectivo, sino quien *“ve la vida pública, y el bien y la persona de todos, que es base*

⁴⁶ Por eso dice Martí, comparando artistas norteamericanos y latinos, que: *¿Cómo no acordarse, teniendo sangre leal de hispano-americano en las venas, de las glorias sofocadas y desconocidas de nuestro arte latino, enfrente de estos paisajes de Chase, no como los de Velazco el mexicano poderoso; de estas marinas, acabadas, mas sin brío, de Swain Gifford, que sigue a Tieppolo [...]?* (OCCC XXXI, 86).

*de cada uno, porque no hay gusto sino donde todos lo tienen, y cada cual es creador y condueño de sí*⁴⁷.

⁴⁷ Esta nota de Martí la hemos tomado de un texto de Ivan A. Schulman perteneciente al volumen 39, página 71 de la edición de las *Obras Completas de Martí* en Editorial Trópico, La Habana, 1942 (editadas por Gonzalo de Quesada y Miranda). Según Schulman, Martí recomienda al *patriota* que al mismo tiempo “*signa un proceso personal, una preferencia ideológica, y la priorización del individuo en el proceso colectivo*” (Iván A. Schulman: “*Narrando la Nación Moderna*” en “*José Martí: Historia y Literatura ante el final del Siglo XIX*”; recopilación de textos editado por la Universidad de Alicante y Casa de las Américas, Murcia, 1997, pp. 51-74). Pues para Martí, la patria propia “*nutre con su tradición y calienta con sus pasiones el espíritu de [incluso el] más miserable de sus hijos*” (Obras Completas, edición Trópico XXXIII, p. 108).

II. EL HOMBRE ES ANÁLOGO AL MUNDO

Mucho se ha escrito sobre la idea de patria que Martí maneja; de la posible idealización de esta idea y del posible cariz romántico de su sentimiento patriótico, especialmente cuando anhela tan profundamente el surgimiento de una patria cubana independiente de las fuerzas extranjeras que ponen los ojos en la Isla, en el Caribe en general, para su dominio y explotación. Pero nadie, hasta ahora, ha comprendido el pensamiento martiniano dentro de los contornos de la teoría del hombre y del mundo que hemos descrito en el capítulo anterior. Cassirer iluminó tal concepción del hombre y del mundo, respecto al pensamiento del Renacimiento. Berlin, posteriormente, la encontró en pensadores como Vico y Herder, hasta entonces de difícil clasificación. Ahora, esta investigación pretende hacerlo respecto de Martí y su pensamiento, porque, así, todo concepto y categoría encaja perfectamente. Las ideas de hombre, naturaleza, dios, cultura, patria e historia, y la relación que las une entre sí, se hacen, ahora, claras; tanto si son expuestas en verso o en prosa. Incluso las ideas que Martí toma y utiliza de otros autores o concepciones del mundo (estamos pensando, sobre todo, en las influencias del pensador norteamericano Emerson y del krausismo español en Martí), responden a la coherencia interna o expresan el marco teórico que Martí sostiene y que cree eficaz una vez que se aplique en los pueblos de América Latina.

La relación entre materia y espíritu, bajo la visión de la teoría del hombre como *microcosmos*, es copular, integral o no excluyente. Por eso

resulta tan difícil definir con un concepto concluyente, *idealista* o *materialista*, el pensamiento del cubano. Martí da a entender en más de una ocasión esta complicada relación:

“el espíritu está sujeto a leyes y se mueve por ellas, aceleradas o detenidas en su cumplimiento por las causas mecánicas y circunstancias rodeantes que influyen en la existencia y suelen ser tan poderosas que tuercen o determinan” (OCCC VX, 395).

Martí sostiene que el ego o yo, se mueve por sus *propias leyes* – gracias a que posee voluntad– pero éstas son influenciadas, en ocasiones determinadas, por el medio físico. Sin embargo existe un momento, en tanto el hombre es creador y como tal realiza su acción en el mundo material, expresando su idea, donde la *conexión, la interdependencia, la correlación de la materia y el espíritu del hombre* quedan fijados (OCCC XXIII, 317) y es, entonces, cuando es inadecuado hablar de unívoca causación de un elemento sobre el otro. Esta idea de *conexión, de interdependencia, de correlación de la materia y el espíritu del hombre* es la constante recurrente en el pensamiento martiniano, para el cual, no sólo el poeta, el pintor, el escultor o el músico son artistas, sino, sobre todo, el político, el fundador de una patria y cualquier individuo que recrea su propia cultura novedosamente en tanto espíritu libre que respeta su propio medio heredado, es el verdadero artífice¹.

¹ Esta es la creación con verdadero significado histórico porque es donde la humanidad queda expresada. Así lo expresa Cassirer: *“de acuerdo con esta concepción [el hombre entendido como microcosmos] también la interpretación del acaecer histórico debe subordinarse a la fundamental oposición de complicatio y explicatio. Ni aun el acaecer histórico es un exterior acontecer sin más, pues se revela en verdad como la acción más propia del hombre. Nada como la misma historia del hombre muestra que es éste un ser verdaderamente creador y libre. La historia demuestra que en medio de la marcha de acontecimientos contingentes y presionado por toda suerte de circunstancias exteriores, el hombre permanece siendo el Dios creado. Inmerso en el tiempo, prisionero en la particularidad de cada momento, tenazmente trabado por las condiciones del instante, se muestra siempre frente a todo, no obstante, como el Deus occasionatus. Permaneciendo en su propio ser, nunca transpone los límites de su*

No tiene nada de casual que Miguel de Unamuno identificara creación artística y la creación de una patria al describir al pensador cubano como *“escultor de un pueblo”*, y así la prosa y el verso de Martí, para el filósofo salmantino, *“parecen creaciones, actos”*².

II.a. Las Teorías del medio geográfico y la Falacia Patética

A lo largo de la historia, ha habido pensadores y doctrinas filosóficas que han puesto en contacto el carácter de una comunidad con el medio geográfico, para explicar su peculiar modo de actuar. Es decir, han puesto en contacto la identidad de un pueblo con el medio físico. Son las llamadas *teorías del medio geográfico*, que exploran, en términos generales, las influencias que el medio ambiente tiene en el ser humano, en tanto éste es parte del todo natural.

En las *teorías del medio geográfico*, la naturaleza se considera el punto de partida: el hombre está unido a la tierra, sujeto a las influencias del viento, del agua, de las estaciones y de los cambios climáticos. Pero los efectos del clima y demás fenómenos físico, no sólo dejan huella en el cuerpo del hombre. De acuerdo con las *teorías del medio geográfico*, las influencias del medio ambiente conciernen a y actúan, así mismo, en el elemento subjetivo del ser humano. Así, se instaura el primado de los efectos que las influencias de los distintos aspectos naturales tienen en la mente y en las emociones del hombre.

específica naturaleza humana; pero, precisamente al desarrollarla y representarla universalmente, representa lo divino en forma humana y dentro de los límites de lo humano. Cassirer: *“Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento”*; ed. citada, p.64.

² *“Hemos tratado sólo estudiando su estilo de ver en él al poeta, al hombre de realidad y de amor, al que en fuerza de ardorosa pasión veía la realidad concreta, al que pudo tomar por buena aquella frase: “Con la realidad y por el cariño”*. Miguel de Unamuno: *“Estudio sobre Martí”* en *“La raza y la Lengua”*; *“Obras Completas”*, tomo IV; Madrid, Escelicer, 1966, p. 1037-1039.

Los teóricos del medio geográfico, partiendo de este hecho, consideran probado que el carácter específico de una nación –su modo de gobernación y comportamiento, así como la producción artística que sustenta en tanto comunidad-, tiene su origen en las influencias que el clima y los elementos naturales de la región física que acoge tal nación tienen en el hombre. Un hombre idéntico a todo otro hombre, independientemente del lugar de nacimiento; ya que, para los teóricos del medio geográfico, las diferencias entre los hombres son accidentales y no esenciales.

¿Puede englobarse a Martí dentro de esta corriente de pensamiento cuando defiende la *conexión, la interdependencia, la correlación de la materia y el espíritu del hombre* en toda “creación” humana?

John Ruskin, pensador inglés del siglo XIX, caracterizó a los pensadores que establecen la relación entre el carácter singular de una nación y su medio geográfico bajo el mismo denominador común: son pensadores que incurren en una *falacia*³. Ruskin, por primera vez en la historia, da nombre a tal falacia: aquellos que explican el carácter de una nación a través de fenómenos del medio geográfico caen en la *falacia patética*.

Muchos se preguntarán si Martí, al establecer la mutua influencia entre el hombre y el medio físico, no está incurriendo en la *falacia patética*.

³ John Ruskin, teórico del arte del siglo XIX. Escribió una extensa obra, en cinco volúmenes, sobre el arte moderno, que podría ser considerada el primer manual de historia de arte: “*Modern Painters*”, donde hace una distinción entre la inclinación *subjetivista* y *objetivista* en arte; a los primeros los considera débiles y péfidos al dejarse influencia por sus emociones sobre la razón, y considera que sólo los segundos merecen el nombre de artistas. John Ruskin: “*Modern Painters*”, London, Elder Smith and Co., 1856.

Podría ser que sí, que en efecto Martí está cayendo en la falacia patética. De hecho, no lo negaremos.

En casi todos los casos, por no decir en todos los casos, detrás de juicios falaces se esconde, siempre, una determinada ideología.

Entendemos que una teoría es ideológica, si tiene como objetivo y función prevenir la separación de los problemas de discurso, los cuales son lógicamente distinguibles entre sí. Tal teoría, entonces, pretende esconder o disimular contenidos normativos en los juicios o dentro de los juicios que son ostensible y directamente descriptivos⁴.

La explicación del carácter de una determinada nación por medio de categorías propias del mundo físico es, entonces, una forma de hacer ideología, ya que se mezclan los ámbitos de discurso, el ámbito humano-moral con el mundo físico-material y viceversa⁵.

¿Pero que sucede cuando abierta y voluntariamente lo que se pretende con el establecimiento de una falacia es hacer ideología?

Como veremos más adelante, la mezcla y confusión entre los juicios normativos y los juicios descriptivos tiene como meta, en Martí, y en el pensamiento latinoamericano en general, hacer ideología de una manera honesta y pública. El carácter despectivo con que Occidente entiende

⁴ Leszek Kolakowski da una interesante e ingeniosa definición de *ideología* en los términos citados más arriba; ver su obra *"Modernity on Endless Trial"*; Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 14-15.

⁵ G.E. Moree, y antes que él, David Hume, quienes más hicieron por establecer el principio según el cual no se puede derivar juicios de valor, tales como "deber ser", de juicios fácticos, tales como "es", sin caer en una falacia lógica. A lo largo de la obra *Principia Ethica* (Cambridge University Press, Cambridge 1976), Moree, intenta clarificar la noción de "bueno" o "lo bueno" ("*goodness*") sin definirlo, ya que esta noción es *unanalysable*. De alguna manera el ser humano tiene la capacidad o la propiedad de "saber" que "bueno" o "lo bueno" (puede por *intuición directa* o *sentido moral* reconocer) no se sustenta o deriva de ninguna propiedad natural (como cree erróneamente el naturalismo ético, al identificar "lo bueno" con el placer u otra propiedad natural). Moree utiliza el ejemplo de cómo somos capaces de "saber" del color amarillo que no se identifica con su explicación fáctica (con cierta magnitud de onda de la luz). De la misma manera que apreciamos el color amarillo, sin apreciar la magnitud de onda, así uno es capaz de saber o apreciar qué clases de cosas poseen valor intrínsecamente.

“ideología” desaparece en el pensamiento latinoamericano, si ésta se realiza sin ocultación, obviamente. El establecimiento de una vida más justa para el continente hispanoamericano y sus gentes, cubre cualquier otro juicio no normativo. En las coordenadas en las que la tradición de pensamiento hispanoamericano se mueve, la importancia de establecer justicia en el mundo y denunciar y condenar la falta de ésta, establece la insignificancia y vacuidad, por no decir la hipocresía, de otros juicios no normativos en el contexto filosófico. Sólo se atiende a juicios no axiomáticos o juicios descriptivos en tanto éstos tengan algo que aportar o decir acerca y dentro del espacio socio-político⁶.

Martí quiere y desea, exige, que el hombre de América Latina cree su propia imagen, su propia patria, cultura e identidad, de forma singular y original, es decir respecto de su tierra de nacimiento para desembarazarse de los atributos de explotación y dominación dejados por la herencia de colonia. Martí, de modo general, desea la transferencia de atributos, del mundo natural americano al hombre, para que en América Latina el ego o la identidad latinoamericana deje de tener rasgos de un pasado injusto.

Diciéndolo así, parece que Martí está cayendo irremediablemente en la falacia patética, pero ¿qué mal hace si con esta lógica Martí pretende un mundo más justo y humano?

⁶ Uno de los grandes maestros ideológicos de América Latina, si no el más conocido, Ernesto “Che” Guevara, expresa genialmente la idea de que cualquier avance tecno-científico, material, es antes que nada una aspiración de justicia y humanidad para el pueblo latinoamericano. Así, en América Latina, su lucha revolucionaria e ideológica *“no se ha hecho simplemente para tener fábricas brillantes, se está haciendo para el hombre integral, el hombre debe transformarse conjuntamente con la producción que avanza, y no haríamos una tarea adecuada si solamente fuéramos productores de artículos y no fuéramos a la vez productores de hombres”* (Ernesto Che Guevara, cita tomada de la recopilación de textos de Edmundo Desnoes. *“Los dispositivos en la Flor. Cuba: literatura desde la revolución”*, Hannover, Ediciones del norte, 1981.

Además, se debería tener en cuenta, antes de prejuzgar y rechazar, que en los pilares de cualquier *teoría del medio geográfico* se encuentra la premisa que contempla la necesidad de establecer un gobierno de acuerdo a los individuos a gobernar. Un gobierno no puede ni debe establecerse desde arriba, imponerse sin tener en cuenta el modo de ser y actuar del grupo de individuo, de la comunidad, a gobernar. En última instancia, las *teorías del medio geográfico*, establecen y exigen la democratización de un determinado gobierno. Por lo tanto, no describen meramente un hecho, un determinado gobierno, sino que prescriben como un determinado gobierno debe legislar de acuerdo a los individuos que componen tal estado. La negación de tiranías y políticas imperialistas anima el cuerpo de premisas en las *teorías del medio geográfico*.

Veremos como Martí, teniendo frente así los presupuestos de las *teorías del medio geográfico*, logra cubrir la necesidad de idear un gobierno apropiado para América Latina, distanciándose de las políticas injustas traídas de Occidente por los descubridores. Pero a su vez, hace que este último proyecto sea original y autónomo para su pueblo latinoamericano, que hasta ahora no ha hecho más que copiar los patrones de los que un día fueron –siguen siendo– sus verdugos.

La idea de que las diferencias culturales puedan deberse a influencias medioambientales se encuentra, ya, en el libro “*Aires, Aguas y Lugares*” del Corpus Hipocrático (datado posiblemente alrededor del siglo V a.C.). Según este Corpus, rompiendo de manera contundente con la

mentalidad mítica propia de la época, las enfermedades dejan de ser entendidas como causa de la voluntad de las divinidades locales y pasan a ser explicadas como efectos de las condiciones naturales en el cuerpo humano. Por primera vez, se da una explicación racional y objetiva de un hecho físico-natural, una enfermedad. Por eso, con toda propiedad, se considera al *Corpus Hipocrático* el nacimiento de la medicina, de la ciencia moderna en términos generales.

De la explicación de las enfermedades causadas por la atmósfera o del tipo de agua de las distintas regiones se pasa a la extrapolación de los efectos de estas enfermedades en la psique del hombre. Y de aquí, a su gentilicio, de esos efectos naturales se pasa a la caracterización de una totalidad cultural, lo que supone el nacimiento de las generalizaciones acerca de las relaciones entre medio ambiente y carácter nacional.

Es el nacimiento histórico de las llamadas *Teorías del medio geográfico*, es decir, aquellas teorías que reconocen al medio ambiente como causa operativa en la determinación del espacio social y cultural de una nación.

Platón en el mundo clásico, Tomás de Aquino en la Edad Media, Bodin en el Renacimiento y Montesquieu en la Edad Moderna, parten de la idea hipocrática y determinan que el conocimiento acerca del medio ambiente es vital para el gobernador, en la búsqueda de sabiduría acerca del mejor modo de gobierno de la comunidad a regular.

Pero, quizá, haya sido Montesquieu quien mejor haya desarrollado, reconocido y sistematizado la relación de influencia entre el modo de gobernación y las características del medio ambiente. Montesquieu fragua

su teoría política desde la base de que es necesario contar con un instrumental empírico (el conocimiento de los rasgos psicofisiológicos de la comunidad que se quiere gobernar) a la hora de implantar un gobierno, sin atender, exclusivamente, a los componentes “espirituales” de una región determinada. Montesquieu galvaniza la cuestión conocida bajo el enunciado “causas medioambientales *versus* causación social” de la edad moderna:

“Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general. A medida que una de las causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción”⁷.

Montesquieu establece en su obra fundamental, “*Del Espíritu de las leyes*”, de 1748, que los rasgos más subjetivos de una nación (como la religión que sigue, la posición de la mujer dentro del orden social, el sistema de esclavitud, si en su caso existe, incluso, el peculiar modo como representa una ópera) deben ser explicados como resultado de las correspondencias que existen entre el clima de una región y la forma de actuación y comportamiento del hombre, en general⁸.

⁷ Véase el libro XXIII, donde Montesquieu deja bien claro este punto: el carácter nacional viene determinado, además de por el clima, por las distintas formas de gobierno, la ocupación de la acción del hombre sobre el medio, la costumbre, la intercalación entre distintas culturas a través del comercio o guerras, etc.. A partir de ahora utilizaremos la traducción de la obra de Montesquieu: “*Del espíritu de las leyes*”; de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1980.

⁸ “Clima” en el pensamiento de Montesquieu refiere a toda condición física en las diferentes regiones del mundo.

Contemporáneos como Voltaire y Hume criticaron y ridiculizaron a Montesquieu.

Voltaire, por ejemplo, en su *"Diccionario Filosófico"* (1759) afirma que *"es indudable que el terreno y la atmósfera influyen en las varias producciones de la naturaleza, siendo más propicio para unas que para otras, empezando por el hombre y terminando por los guisantes"*⁹. Pero en el carácter de una nación no es el clima el que interviene sino el gobierno, que impone unas determinadas formas. Voltaire hace una rápida y muy somera enumeración de cómo distintos pueblos se transforman y progresan, aunque poseen siempre los mismos climas. De Egipto dice que en la actualidad constituye el pueblo más holgazán, más frívolo y cobarde, cuando antiguamente conquistaron casi todo el mundo. Recoge como, una vez, Cicerón se burló de los ingleses, sin sospechar que esa nación pudiera producir más adelante tan notables matemáticos que él no hubiera podido entender.

Voltaire concluye que si bien *"el clima tiene alguna influencia, el gobierno la tiene mucho mayor; y la religión y el gobierno juntos influyen mucho más"*¹⁰. Y Montesquieu está equivocado cuando afirma lo contrario.

Por otro lado, Hume se hace la pregunta siguiente, tratando de desmoronar los argumentos de Montesquieu:

"I do not think that men own any thing of their temper or genius to the air, food, or climate. I confess, that the contrary opinion may justly, at first sight, seem probable; since we find, that these circumstances have an

⁹ Voltaire: *"Diccionario Filosófico"*, Tomo I; Madrid, Enciclopedias del Tercer Milenio, 1995.

¹⁰ Voltaire; *ibid*, p.76

*influence over every other animal, and that even those creatures, which are fitted to live in all climates, such as dogs, horses, etc., do not attain the same perfection in all. The courage of bull-dog and game-cocks seems peculiar to England. Flanders is remarkable for large and heavy horses. Spain for horses light, and of good mettle. And any breed of these creatures, transplanted from one country to another, will soon lose the qualities which they derived from their native climate. It may be asked, why not the same with men?"*¹¹.

Hume responde a la pregunta sin resquicio de dudas: *the national characters* deben ser asignados, no a *physical causes*, es decir, a las *cualidades del aire y del clima de una región, las cuales se supone influyen en el temperamento del hombre*, sino a *moral causes*. Es decir, a aquellas causas derivadas de la forma de gobierno de una región determinada; causas que tiene su origen en aspectos socioeconómicos y no físicos, como son la abundancia o penuria material de sus habitantes, la situación de la nación con las naciones vecinas, el conjunto de creencias religiosas por las que se rige o la posición que la mujer ocupa en el conjunto de la sociedad¹².

¹¹ David Hume: *"Of National Character"*; *Selected Essays* edited by Stephen Copley and Andrew Edgar (pp. 112-125), Oxford-New York, Oxford University Press, 1993, p. 115. Hume se pregunta: si cualquier raza de animal es transplantado (*transplanted*) de un país a otro, éste, de manera casi inmediata pierde las cualidades derivadas de su clima nativo y toma otras distintas dependiendo del clima al que se lo transplanta (Hume pone el ejemplo del caballo, las características que este noble animal toma en España y en Flandes), ¿por qué no afirmar lo mismo en el caso del hombre?

¹² El razonamiento que lleva a Hume afirmar tal supuesto, deriva de su concepción de nación. Hume define nación como una colección de individuos con intereses particulares. Así, si la forma de actuar de un individuo, en la mayor parte de los casos, viene determinada por causas morales (por su educación, por su posición social, por su situación económica, por sus creencias religiosas o políticas) una nación en tanto conjunto de individuos, no es más que la suma "matemática" de causas morales individuales.

Hume, como ya lo hiciera Voltaire, pone ejemplos concretos para sustentar la crítica a Montesquieu. El filósofo británico argumenta que Inglaterra y Escocia comparten un mismo suelo, un mismo clima y otras causas físicas. Sin embargo, estas causas tienen efectos completamente dispares partiendo del hecho que uno es una monarquía y el otro una república.

Es más, Hume llega más lejos que Voltaire al afirmar que un lenguaje es dependiente del genio y temperamento de un pueblo pero lo es mucho más del *almacén invariable u originario de palabras y sonidos* recibidos de sus ancestros, incluso aunque el temperamento y el genio de sus hablantes hayan sufrido variaciones. Y por lo tanto, la tradición, en tanto causa moral, tiene más peso y determina el carácter de una nación de forma cuasi unívoca.

Por todo lo dicho, concluye Hume que aunque *"supossing the fact true, that nature, by physical principles, has regularly distributed these two passions* (la pasión por la guerra y la pasión amorosa), *the one to the northern, the other to the southern regions, we can only infer, that climate may affect the grosser and more bodily organs of our frame, not that it can work upon those finer organs on which the operations of the mind and understanding depend"*¹³.

¹³Hume; *ibid.*, p. 125. Sería de justicia preguntar a Hume qué sucede en el carácter de una nación si las *causas morales* que determinan su identidad, una tradición, una lengua, una forma de gobierno, el conjunto de sus creencias religiosas, su relación de vecindad con otros pueblos o las relaciones con el elemento femenino dentro de los límites socio-culturales, son destruidas por medios violentos. Y es aquí, donde nos es permitido afirmar que Martí respondería que, entonces y sólo entonces, habría que buscar y desear que las *causas físicas*, ya que la carencia de las *causas morales* es enorme, determinarían el carácter de una nación. Es más diríamos, que Martí busca construir esa influencia, esa determinación singular del medio geográfico para modelar el carácter nacional de los pueblos de América Latina. De esta forma, Martí, siguiendo la cita hasta ahora analizada, afirma que "si cree (refiriéndose a España) *que paga cara la sonoridad de la lengua española con las vidas ilustres que España le ha hecho perder* (refiriéndose a Cuba). *Cuba reclama la independencia a que tiene derecho por la vida propia que sabe que posee, por la energía constante de sus hijos, por la riqueza de su territorio,*

Pero las críticas a la teoría de Montesquieu incurren en la superficialidad. Ya que Montesquieu, como sus predecesores y críticos, deja claro que el ámbito social y la religión influyen de manera radical en el carácter de una nación, si se compara en la medida en que influyen las características medioambientales en el mundo animal:

“En primer lugar he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía [...] En cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece”¹⁴.

Montesquieu introduce los presupuestos del medio geográfico porque, al igual que sus críticos, el afán de evitar a toda costa el despotismo, alumbra la estrategia de sentido común que sugiere y obliga el análisis y estudio de los habitantes de una región antes de imponerles un gobierno.

Montesquieu, a lo largo de las páginas de su obra más conocida, *“El espíritu de las leyes”*, incita al dirigente cívico que antes de proponer unas leyes, es necesario el análisis empírico, de campo, y no sólo de los aspectos subjetivos o morales, que han podido ser impuestos, en una comunicad. Esta lógica lleva a Montesquieu a exigir la división de poderes, o sea, extender o multiplicar los exámenes y los diagnósticos. Y segundo, lo que en última instancia anima la falacia del medio geográfico en Montesquieu

por la natural independencia de éste, y, más que por todo, y esta razón está sobre todas las razones, porque así es la voluntad firme y unánime del pueblo cubano” (OCCC I, 95).

es su idea de **universalizar el lenguaje de los derechos naturales** cuando nos aventuramos a entrar en el reino de la filosofía política. O sea, lo que el ilustrado francés pretende es afirmar la idéntica naturaleza del hombre, sea cual sea su forma de actuar y sus patrones de comportamiento en las distintas culturas. Aquél es un hecho esencial, éste, es decir, las diferencias que cada comunidad humana posee respecto al lugar geográfico que ocupa dentro del globo terráqueo, es un hecho accidental. Por eso, en verdad, la *teoría del medio geográfico* en Montesquieu, determina dos cosas:

- a) empleando el método comparativo, Montesquieu recrimina al filósofo su olvido de que los términos belleza, bueno, noble y perfección, son relativos al ser que los usa, y entendibles dentro de un contexto propio. Para el pensador francés, el filósofo, sistemáticamente, ha ignorado la relatividad de los términos axiológicos. Esto, para Montesquieu, ha llevado a la *conquista viciosa* de América por parte de España y Portugal, intentando universalizar y exportar una forma concreta de gobernación y creencias a otras partes del mundo¹⁴. Y
- b) la necesidad de instaurar y crear un lenguaje para toda cultura que refleje los *derechos fundamentales* del hombre –es decir, los llamados derechos naturales- a pesar o por encima de los relativismos consustanciales a toda comunidad humana.

¹⁴ Montesquieu; *ibid.*, *Prefacio*, p.9.

¹⁵ Para ver la crítica de Montesquieu al descubrimiento y colonización de América ver, *"Del Espíritu de las Leyes"*, edición citada, Libro XIV, capítulo XIV.

Es decir, gracias a que Montesquieu ve las relaciones socio-políticas desde la mirilla de la *teoría del medio geográfico*, no cae en el relativismo simple. Y apuesta por el *pluralismo*, ya que Montesquieu pensó el concepto justicia como un valor objetivo e inamovible, partiendo de la idea de que el hombre posee una naturaleza idéntica a pesar de la variada geografía, y de que todos podemos comprender un mismo lenguaje para expresar “la justicia” en el mundo de las relaciones interpersonales.

Hay, aún, otro autor más que puede ser englobado dentro de la lista de *teóricos del medio geográfico*. Éste es, aún más interesante que los anteriores, ya que tal vez, Martí pudiera haber conocido su pensamiento: Alexandre Von Humboldt¹⁶.

Alexandre Von Humboldt (1767-1835) elabora una teoría holística que engloba dos direcciones: como el hombre superpone sentidos nuevos en el mundo y como el mundo, a su vez, hace que estos sentidos sean diferenciales por la localización espacial y climática.

El pensamiento del alemán Von Humboldt, lugar común de ilustrados, pre-románticos, románticos, de la geografía cultural contemporánea y sobre todo quien más hiciera por comprender la realidad del Nuevo Mundo, ilustra inmejorablemente los profundos lazos que existen entre el hombre y la naturaleza. Para Humboldt el hombre es,

¹⁶ Es muy posible que fuera conocido por Martí, ya que Humboldt y su pensamiento pertenecen, más que a ningún otro, al pensamiento latinoamericano que los asimila, generación tras generación, como propios. Ya Fray Servando de Mier (1763-1827) reconoce la importancia del pensamiento de Humboldt en la iconografía del pensamiento latinoamericano (*“Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier*, México, El Colegio de México, 1944, pp. 313-227). Asimismo, Simón Bolívar cita a Humboldt como si de una máxima autoridad se tratara sobre temas de conocimiento teórico y prácticos de la Colonia y la Revolución en América Latina (*“Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla”* [Henry Cullen] 1815, en *Discursos, proclamas y epistolario político*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 56-67).

principalmente, el modificador mundano de la riqueza vegetal, quien disemina en el mundo gran variedad de plantas, pero en una acción de interacción, éstas, las plantas, influyen en la imaginación y en la sensibilidad del hombre:

“¿quién no se siente diversamente afectado a la espesa sombra de la hayas, en colinas coronadas de solitarios abetos y en las praderas donde se escucha el murmullo del viento a través del tembloroso follaje de los abedules? Estas formas vegetales de nuestros climas despiertan alteraciones en el espíritu, imágenes melancólicas, severas o alegres. La influencia de lo físico sobre lo moral, esa acción recíproca y misteriosa del mundo sensible y del mundo inmaterial [...] Tanto como la mineralogía difiere de la geognosia, los análisis individuales difieren de las descripciones generales que retratan la fisonomía de la Naturaleza. Jorge Forster en las Relaciones de sus viajes y en sus diversas obras, Goethe en los bosquejos de la Naturaleza que tan frecuentemente han llevado a sus inmortales obras; Buffon, Bernardino de Saint-Pierre y Chateaubriand han descrito con verdad inimitable el carácter de diversas comarcas. Tales descripciones no sólo tienen por objeto procurar al espíritu un goce del orden más elevado; el conocimiento del carácter propio de ciertas regiones se enlaza íntimamente con la historia de la raza humana y de la civilización. Si sus primeros progresos no están únicamente determinados por influencias físicas, el camino que luego toman, el carácter nacional, las disposiciones más sombrías o más severas de los espíritus, dependen en gran parte de las circunstancias climáticas”¹⁷.

¹⁷ Alexandre Von Humboldt: “Cuadros de la Naturaleza”; México, Siglo XXI editores, 2004, p. 11.

El imaginario de una cultura, incluso la lengua que ésta pueda poseer, es para Humboldt la encarnación de una visión del mundo caracterizada por el entorno geográfico. Según esta doctrina, cada lengua es un pensamiento único, expresión de un modo de vida. Así, pues, hay tantos modos de pensar el mundo o culturas como hay lenguajes, lo que revierte en: hay tantas geografías o lugares naturales como lenguajes, como hay culturas. Una cultura, así entendida, es para el ilustrado alemán, el elemento común que subyace a la diversidad de un grupo de individuos bajo el establecimiento de una unidad política o de una nacionalidad¹⁸.

El pensamiento de Humboldt se basa en abarcar de manera holística la idea que estudia las influencias medioambientales en una comunidad humana, a la vez que se piensa al hombre como modificador de la naturaleza. Si tuviéramos que expresar las ventajas de una concepción holística de estas características a la hora de entender la relación hombre-naturaleza, como explicación del fenómeno lingüístico, del acto del conocimiento, del acto artístico o del hecho cultural y político que esta relación inaugura, diríamos que es una concepción que posee la habilidad de englobar igualitariamente la dirección de influencia que va del medio al hombre en la misma medida que atiende la dirección que va del hombre al medio.

Lo que sugiere, en resumen, esta teoría es la ecuación que establece que la **explotación del hombre de la riqueza natural** (material y artísticamente hablando) tiene su proporcional contrapartida en la

¹⁸ El examen minucioso que Humboldt hace al comparar los asentamientos en los Alpes y en los Andes, así como de la ausencia de ganadería nómada en el Nuevo Mundo, le llevan a estas conclusiones. Ver

explotación natural de la riqueza humana (es decir, como gracias a la variada geografía natural, ésta, "incita" la imaginación y la habilidad del hombre en su intento por hacer uso y disfrute de sus potencias). Es decir, en el mundo hay culturas y no "la Cultura" porque hay distintos climas; no obstante, recordar que hay una sola raza humana.

A partir de esta idea, Humboldt, en su obra *Kosmos*, examina la "contemplación subjetiva" de la naturaleza, es decir, aquella contemplación surgida o estimulada por las descripciones que de la naturaleza se hace en la literatura, en la pintura paisajista y en la exhibición de plantas exóticas. Por otro lado, existe el entendimiento o la "contemplación objetiva" de la naturaleza, conseguida por la meditación racional que de ésta se hace y que logra ensanchar los horizontes humanos de la explotación natural y la invención de artefactos técnicos. Pero el pensador alemán, lejos está de divorciar la *apreciación humanística* de la naturaleza que se realiza en la poesía, en diarios de viajes, en pinturas, etc. de la investigación científico-objetiva de las leyes naturales.

Por tanto, Humboldt, y sin quebrantar esta distinción entre "contemplación subjetiva" e "investigación objetiva" del mundo natural, intenta, de alguna manera, descubrir y describir las diferentes características medioambientales y su habilidad para impresionar al hombre, así como el poder de los contornos geográficos para evocar humores y sentimientos que se muestran en la variada literatura moderna, y que expresa, a fin de cuentas, la interacción entre la psique del hombre y los aspectos externos de la naturaleza. Sin negarse el desarrollo científico,

"Essai sur la géographie des plantes" 1805, incluida en *"Cuadros de la Naturaleza"*, ed. citada.

que debe ser conocido y utilizado en beneficio de la raza humana en su conjunto, Humboldt defiende el fomento de la diversidad cultural sin ninguna traba, en tanto en cuanto se respete la dignidad de aquélla¹⁹.

Muchos han incluido a Herder dentro de la lista de pensadores y teóricos de medio geográfico.

Johann Gottfried Von Herder (1744-1803), se distancia de la versión ilustrada de la teoría del medio geográfico de Montesquieu, pero llega a idénticas conclusiones. Quizá, por eso, con todo derecho habría que incluir al pensador alemán en la tradición de *teóricos del medio geográfico*.

¹⁹ Citaremos la obra principal de Humboldt, *Kosmos*, en inglés, pues dominamos mejor este idioma que el alemán; ya que la traducción al castellano más reciente de esta obra es de 1991 de Manuel Crespo (Barcelona; Ediciones del Serbal) que lo hace desde la traducción inglesa de Douglas Botting. Las traducciones castellanas desde el alemán datan de 1851 (por Francisco Díaz Quintero; Madrid, Ramón Rodríguez de Ribera) o la traducción de las *Obras Completas* realizada por B. Giner y J. De Fuentes de 1878 (Madrid Gaspar y Roig). Por tanto, he preferido ir directamente al inglés. Habiendo dicho esto, observamos la curiosa forma de razonar que Humboldt tiene: su trabajo *Cosmos* se basa en estudiar dos "esferas" de un sólo Cosmos o Universo: el "mundo externo" percibido a través de los sentidos (la pura *objetividad del fenómeno externo* -del que deriva el tratamiento matemático-científico de la naturaleza) y el "reflejo interno" de aquél en la mente humana, en su imaginación y sentimientos (el *reflejo del fenómeno externo en la interioridad del ser del hombre* -que influye en la formación de un lenguaje). O sea, de las que surgen la visión científica de la naturaleza y la visión artística de la misma. Ambas esferas se desarrollan y surgen a un tiempo y se alimentan de una misma energía, pero una de las esferas, a saber, la segunda, está influenciada por la fisonomía natural y se materializa en un peculiar carácter nacional. Para Humboldt los caracteres nacionales son producto de una lengua, y el lenguaje, a su vez, es producto del agregado entre el mundo externo percibido por los sentidos y su reflejo interno. Así, Humboldt establece que el medio físico influye en lo diferente de un carácter nacional, indirectamente, a través del lenguaje: *"the influences which terrestrial forces exercise on man, and to the reciprocal but less powerful action which he in turn exerts on them. Subject, though in a less degree than meteorological conditions of the atmosphere, and escaping from the control of natural influences by the activity of mind and the progressive advance of intelligence, as well as by a marvellous flexibility of organisation which adapts itself to every climate, man forms every where an essential portion of the life which animates the globe. It is by these relations that the obscure and much contested problem of community of origin enters into the circle of ideas comprised in physical description of the world. Its examination will stamp with that nobler interest which attaches itself to all that belongs to mankind, the termination of my work. The immense domain of the science of languages, in whose varied structures the aptitudes of nations are mysteriously reflected, border closely on that which treats of the parentage and affinity of races: [...] the unity of the human races"*. Alexandre Von Humboldt: *"Cosmos: sketch of a Physical description of the Universe"*, Vol. I-IV; translate by Edward Sabine, London, Logman 1849; Vol. I pp.350-351 y Vol.I p.7. Es decir, no es clima quien determina un carácter nacional sino la lengua que una comunidad humana posee; ahora bien, la lengua está determinada por la geografía, pues para Humboldt el lenguaje es el puente de paso entre el mundo y nuestro pensamiento. Ahora bien, recordemos que Latinoamérica tiene una lengua impuesta, traída de Europa, de otras tierras, ¿cómo pensar, entonces, la independencia y la originalidad del carácter nacional y cultural de América Latina? Si no se rechaza la lengua habrá que trazar un nuevo puente entre ésta y la nueva naturaleza (quizá por ello, el castellano en América Latina se enriquece sobremanera). Es por eso, quizá, que una vez aseguro Martí que *"la lengua es el jinete del pensamiento no su caballo"* (José Martí, Artículo número 1917 del *Código martiniano o de ética nacional*; La Habana, Seoane y Fernández, 1943).

Herder llegó a ser líder de *Sturm und Drang*, movimiento literario de finales del siglo XVIII, el cual ensalza la naturaleza y la personalidad alemana, en la búsqueda por deponer el culto al racionalismo universalista típico de la “Era de la Razón”²⁰.

Herder habla, más que de correlaciones entre el clima y el carácter de una nación, de *lazos orgánicos* o de *relaciones sanguíneas* que existen entre el hombre y la tierra. Y en vez de hablar del carácter de las naciones habla del “*espíritu*” de cada nación (*Volksgeist*).

Para Herder, de alguna forma, la tierra es el *perfecto medio-ambiente* para la Humanidad, cuya unidad Herder asume, y donde las diferencias culturales son explicadas por “*la situación y los deseos del lugar, las circunstancias y las ocasiones de los tiempos y de lo nativo en la generación del carácter de los pueblos*”²¹.

Herder vio a la raza humana como una unidad dentro de la cual todas las naciones habitan en armonía para el “cultivo de la humanidad”. Por eso, la obra herderiana, tomada en su globalidad, implica el rechazo total de conquista y niega de manera apasionada, la idea de superioridad de una nación sobre otra al afirmar que cada nación tiene derecho a su propio desarrollo. Por esta razón, para muchos pensadores Herder fue el primer filósofo europeo de la historia anti-colonialista y anti-imperialista²².

²⁰ Para un buen estudio sobre el origen y alcance del movimiento *Sturm und Drang* ver la conocida obra del español Rafael Argüello: “*El Héroe y el Único*”; Barcelona, ed. Destino, 1990. O la del francés Albert Béguin: “*El Alma Romántica y el Sueño*”; México, FCE 1993.

²¹ Johann Gottfried Herder: “*Otra Filosofía de la Historia*”; Madrid, Ediciones Alfaguara, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas Ribas, 1982; p.103. Herder, novedosamente, en esta obra aboga por una filosofía de la historia en la cual el énfasis pasa de lo individual –típico objeto historiográfico de la Ilustración– a las comunidades. Además, Herder, cree que el *espíritu* de cada nación se revela en la literatura que una comunidad produce en tanto conjunto.

²² Para Robert R. Ergarg Herder vive en una época histórica que consideraba el nacionalismo como un obstáculo para el desarrollo de la “Humanidad”. La Ilustración apostó por la universalidad de los valores morales y estéticos. Herder, por el contrario, rompe con este supuesto y ve las nacionalidades como el factor esencial del progreso de la humanidad. El individuo puede obtener su realización sólo en la vida del grupo. Herder presenta su “colectivismo” como antídoto al racionalismo individualista

Después de haber expuesto brevemente las más importantes *teorías del medio geográfico*, se observa que el principio que sustenta los pilares de las distintas versiones es la identidad de la raza humana y sus “accidentales” o climáticas diferencias socio-culturales. Partiendo de este principio, las conclusiones a las que los *teóricos del medio geográfico* llegan son las mismas: rechazo incondicional al colonialismo y al imperialismo, así como, la defensa al pluralismo evitando el relativismo (por la visión de la humanidad que poseen, como un todo compacto). Estas conclusiones son compartidas por José Martí.

Lo que distancia a Martí de los llamados *teóricos del medio geográfico* es su modo no de describir sino de prescribir. La idea martiniana que distancia al cubano de estas teorías, que acentúan las influencias medioambientales en el *carácter de una nación* y desde de las cuales probablemente el mismo Martí despliega sus propias concepciones, parte de la idea de que Martí “quiere” esa influencia de la naturaleza en las acciones y en las obras de una determinada nación. Martí “quiere” esa influencia; busca, anhela y desea la identificación del espíritu humano con el medio natural, en el caso de su pueblo latinoamericano, porque éste con la Colonia dejó de tener un distintivo *carácter nacional* y pasó a tener uno ajeno o imitado. En esta tierra, se suplantó y se impuso *un carácter nacional*.

exagerado del XVIII. Pero el nacionalismo de Herder fue esencialmente humanitarista, y lo construyó bajo el pilar del principio de humanidad considerada como un todo. Rechazó, así, siguiendo tal principio, la idea de superioridad nacional y/o glorificación de una nación sobre otro u otras. El nacionalismo de Herder, según Ergang, es un *nacionalismo cultural* y/o *nacionalismo humanitarista*. Fue en fin, un patriótico frente a la influencia cultural y política que la Francia del XVII ejercía sobre Alemania. Como ya dijimos el patriotismo de Herder fue mal interpretado por lo románticos, por

Por lo tanto, de lo que debe hablarse, en el pensamiento martiniano, es en términos de “influencia” consciente, voluntaria y libre y no de mera imposición natural. Martí “quiere” que su pueblo latinoamericano tienda “correspondencias” y “lazos orgánicos” con su tierra de origen para alumbrar creativamente una “auténtica” cultura latinoamericana y una patria donde alojar a esta cultura de manera propia y autónoma²³.

Por eso, Martí desea aplicar las *teorías del medio geográfico* y la lógica analógica como solución y recurso (ni siquiera afirmaremos que Martí las cree verdaderas). Para Martí los principios de estas teorías y del razonamiento analógico son la ideología adecuada, que una vez que se aplique a las instituciones y a través de la educación en los pueblos latinoamericanos, pueden conseguir la liberación, no sólo política-económica sino, más importante, psicológica de los habitantes de su tierra. Es decir, la llamada *independencia integral*. Por eso, con razón, aseguramos que Martí no cae en la falacia patética. Martí hace uso y disfrute de ella, que es distinto.

De hecho la obra que Martí crea como poeta y su acción revolucionaria como político, no son más que la aplicación de los principios de la *teoría del medio geográfico* y la lógica analógica. Martí pone a funcionar tales principios y el resultado es el esperado; su producción y

Richard Wagner y por Adolf Hitler. Robert R. Ergang: *“Herder and the Foundations of German Nationalism”*; New York, Simon & Schuster, 1988.

²³ Para ver el problema de autonomía intelectual en América Latina: Antonio Ibargüengoitia: *“Suma Filosófica Mexicana”*; México, Ed. Porrúa, 2000, pp.41-60. Ibargüengoitia hace un estudio, serio y profundo, sobre la pretendida “originalidad” del pensamiento en América Latina, y para explicar el fenómeno introduce los términos: *Transplantamiento, Imitación, Asimilación, Transterramiento y Originalidad*. Las dos últimas situaciones se dan después del pensamiento de José Martí, gracias al cual es posible hablar de originalidad en la filosofía Latinoamérica. La penúltima situación se da con la Guerra Civil española y la huida de intelectuales españoles perseguidos por el régimen de Franco, quienes siguen su labor en diversos países de América Latina. *Transplantamiento, Imitación y Asimilación* no son más que modo de copiar la filosofía, el pensamiento, el comportamiento y la concepción del mundo de la civilización occidental.

acción son originales. O sea, respectivos o proporcionados a la tierra de origen y elegida como destino.

Así, para Gabriela Mistral, la poesía de Martí, por primera vez en la literatura latinoamericana, está escrita *“de acuerdo con su aposento geográfico y dentro del orden de su hogar físico”*. Por primera vez *“la soberana naturaleza tropical de América”* no *“se ha quedado al margen de nuestra literatura”* y, de esta forma, para Mistral, el eterno *“defecto de proporciones entre la geografía y la criatura nuestra”* se ha salvado. *“José Martí - sigue afirmando la nobel chilena- cayó en su propio molde al caer en el trópico; él no rezongó nunca contra la latitud, porque no se habla mal del guante que viene a la mano”*, y es que *“no hay razón por la cual un escritor tropical haya de ser necesariamente malo. Pero la comodidad verdadera del asunto reside en que nuestro trópico no ha tenido verdaderos escritores tropicales, excepto uno, José Martí”*. Y, a propósito, sigue diciendo Gabriela, *“la naturaleza tropical de América se ha quedado al margen de nuestra literatura, sin influencia verdadera sobre el escritor, como aventada por él. Ojos, oreja y piel, hemos dado a Europa; clima europeo, desabrido o neutro, es lo que se puede ver en nuestra literatura. Antes y después de Martí, ninguno se había revolcado en la jugosidad y en las esencias capitosas de este suelo”*²⁴.

Este Martí gabrielista o agabrielado, este Martí leal a su suelo, desea y hace, construye de su literatura una forma de identificación cultural; hace de su creación artística un lazo, un camino, que tendido a la

²⁴ Gabriela Mistral: *“José Martí (II)”* en *“Escritos políticos de Gabriela Mistral”*, Selección, prólogo y notas de Jaime Quezada; Chile, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, 1994; pp. 211-221.

geografía tropical, dotan a esta creación de una originalidad peculiar, de un rasgo propio y apropiado, propiamente establecido. La extrapolación debe hacer justicia, y aunque Gabriela no hable del pensamiento político-social de Martí y de sus escritos ético-políticos, en este espacio ocurre exactamente lo mismo. En el pensamiento martiniano, la construcción de una patria en América Latina, su forma de gobierno y su legislación no deben ser ni defectuosas ni desproporcionadas a su geografía, tampoco neutras; de igual manera, el *carácter nacional* de sus gentes, la identidad verdaderamente americana sólo está por nacer si se realizan y crean lazos de correspondencia con el mundo natural o mundo geográfico propio de América.

Martí pone en funcionamiento las *teorías del medio geográfico*. Y, como asegura Mistral, le da muy buenos resultados, pues la obra literaria del cubano es original en tanto realiza una “equivalencia” o una analogía entre la voluntad y la imaginación humana y la naturaleza (aplicando sobre todo las ideas de Humboldt y Herder). La forma de gobernación e institucionalización de poderes dentro de una comunidad, debe, también, ser conforme al suelo y al clima de América Latina. Veremos más adelante, en capítulos siguientes, como en opinión de Martí, el que América Latina se gobierne según su “clima” corresponde al esquema según el cual un modelo político, una patria, debe basarse en los intereses de sus miembros y no imponerse desde arriba o ajenamente a estos intereses (algo que ha venido sucediendo desde el Descubrimiento). El gobernante debe analizar empíricamente, casi como si se tratara de un trabajo de campo, el grueso

de la sociedad que desea gobernar. Después, “diagnosticar” las leyes y las formas institucionales más apropiadas a los miembros a dirigir y gobernar (aplicando el esquema de Montesquieu).

II.b. *El modelo martiniano*

Gabriela Mistral expresa genialmente la forma de pensar y actuar de José Martí. Queda claro, también, por qué Martí, en realidad, no hace uso de argumentos falaces: una cosa es decir que *el clima*, la geografía, determina la cultura y el carácter de una colectividad, y otra muy distinta afirmar que la cultura y el carácter de una colectividad determinada (en su caso América Latina y únicamente ella) sólo será eso, determinada (latinoamericana), si tiende lazos creativos con el clima y la geografía (latinoamericana).

Para entendernos mejor, una cosa es decir que el “deber ser” (el ámbito de la cultura y los valores) se reduce al “ser” (a los hechos, al mundo fáctico) y otra muy distinta asumir que el “deber ser” es determinado, de algún modo, por los hechos, lo que en última instancia no supone falacia alguna. Además, que entre en juego la premisa que admite que existe la voluntad de determinarse según una geografía, niega y deja des-operativa la falacia; pues en realidad todo queda dentro de los límites del “deber ser”.

Pero analicemos, por un momento, estas dos formas de razonar y sus implicaciones: una, a saber, la concepción determinista, basada en el sofisma y la falacia; la otra, la concepción *culturalista o prometaica*, basada en la libertad, el elemento creativo en la historia y la defensa de la

diversidad cultural bajo el primado de la identidad universal del hombre (concepción que ya hemos analizado en apartados previos). La primera forma de razonar es claramente falaz e ideológica –en el sentido despectivo. La segunda, por el contrario, no.

En la primera de las formas se defiende la *concepción determinista* y estrecha, exclusivamente naturalista, de la relación hombre-mundo, al afirmarse que la geografía física de la tierra de origen determina las características de la gente que en ella vive. Y al hablarse de las determinaciones físicas de una comunidad se incluye, no sólo sus patrones socio-económicos, sino también sus rasgos etno-culturales y psicológicos, y sus comportamientos y actitudes políticas (es decir, la propensión al individualismo, la libertad, la democracia, o por el contrario, al vasallaje y el despotismo, por ejemplo). En la segunda, en cambio, se defiende e interpreta la relación hombre-mundo bajo la mira de una *concepción prometaica* o culturalista del hombre.

Lo que esta última forma asegura es la idea de que el hombre es aquel ser capaz de crear un ámbito adecuado a sus necesidades humanas (una cultura y una patria que exprese a éstas) para su realización personal, lo que en último término requiere un medio y un material específico que determinar a voluntad. O sea, el hombre es concebido como aquel ser que para realizarse como tal necesita expresarse externamente en un material. En esta concepción se acentúa el carácter voluntario y creador de cultura y nación, como elecciones de destino y no sólo de origen y determinación unívoca del individuo (como ocurren con la segunda concepción).

Teniendo en cuenta esta diferenciación, tanto la concepción *determinista* como la *culturalista* realizan y se basan, según sus modelos, en una metáfora (consecuencia de la analogía o explicación del carácter nacional y cultural de una colectividad por referencia a las características del medio físico). El uso de esta metáfora en la concepción *culturalista* es sólo aparente o metafórico; en la *determinista*, por el contrario, se hace uso de la metáfora con fines políticos y exclusivistas -nacionalistas-. La *metáfora* de la que hablo es la siguiente: que las características físico-geográficas de una región determinan el carácter nacional de una población, refuerza o da lugar a la idea de que una nación o cultura es un organismo que florece y crece en unas condiciones medioambientales únicas. Es decir, una vez que se afirma que lo peculiar de una colectividad es resultado de las condiciones medioambientales que ésta acoge en sus fronteras nacionales, se sigue, como consecuencia lógica, la descripción orgánica de la identidad o el carácter cultural/nacional de una colectividad. Es la metáfora que se realiza para equiparar la historia, el florecimiento y origen de una nación y el florecimiento y nacimiento que se produce en el reino vegetal. Es la llamada *metáfora orgánica*.

El propósito de la *metáfora orgánica* radica en su intención de ayudar a establecer, consolidar y preparar a la comunidad a niveles más altos de apego comunitario en el proyecto nacional: ya que, la imagen de que la convivencia intersubjetiva pueda verse como algo natural y espontáneo ayuda a crear vínculos -dejan de verse como vínculos meramente simbólicos o establecidos por convención- entre los individuos o partes

implicadas, las cuales se entienden a sí mismas como partes funcionales y necesarias para el desarrollo pleno del todo, lo que en última instancia, significa su propia realización personal. Ahora bien, como puede verse, una cosa es admitir que la “apariencia” de organismo o “apariencia” orgánica de la nación es la mejor de las formas políticas de convivencia y otra muy distinta creer de veras que en tanto nación se es un organismo vivo (es decir, pasar falazmente a la creencia real de que la nación de cada uno es un ser vivo que crece y desarrolla sin que el hombre pueda hacer nada para cambiar sus leyes y movimiento que posee en tanto organismo).

Es difícil no caer en la falacia, y el paso entre la utilización de la metáfora para sugestionar la convivencia armónica en una comunidad determinada de individuos y la utilización de la simbología orgánica con intenciones interesadas, ideológicas o clasistas, es muy fino, sutil y peligroso²⁵.

²⁵ La imagen de que la nación o que el estado es algo natural o que espontáneamente se origina según condiciones medioambientales específicas, es decir, es algo que se produce sin el cultivo o sin la intervención humana, ayuda a establecer la idea de que la unión de individuos bajo un mismo estado es algo no impuesto, una consecuencia natural y necesaria. En estos términos, fuera del dominio humano, los momentos positivos y los negativos por los que una comunidad atraviesa son vistos como un proceso inamovible y “bueno”, sin que el individuo pueda hacer nada por cambiar o modificar tales eventos. Ficthe, después los Románticos y a continuación el pensamiento de Hegel han nutrido a la tradición alemana de la idea de que el Estado y la Nación comparten características comunes con la de un organismo vivo. Pero quizá ha sido Friedrich Rätzl quien haya llevado a las últimas consecuencias la concepción orgánica de Nación y Cultura. En el pensamiento de Rätzl vemos, inmejorablemente, las consecuencias que tiene creer verdaderamente que las naciones y estados son organismos vivos. Para Rätzl, el Estado necesita crecer espacialmente o acomodar nuevos espacios vivos para sus propias necesidades y desarrollo, como lo haría cualquier otro ser vivo. Lo que justifica, en opinión de Rätzl, que la superioridad nacional de una cultura expanda sus fronteras territoriales más allá de las históricamente propias. Es decir, Rätzl, en último término, justifica la expansión imperialista. Es sumamente difícil encontrar en castellano los escritos de Friedrich Rätzl, sólo nos ha sido posible encontrar las ideas de Rätzl en la traducción inglesa de su más famoso artículo “*The laws of spatial growth of State*” de 1896 en la recopilación de artículos editada por R. Kasperson y Minghi; Chicago, Ed. Aldine, pp. 17-28. Existe también un artículo de Oran Yiftachel, profesor de la Universidad de Ben-Gurion de Israel, en la “*Enciclopedia de los Nacionalismos*” donde el profesor Yiftachel analiza detalladamente el pensamiento de Rätzl (II vols.; ed. Alexandre J. Motyl, Florida, Academic Press, 2001). Yiftachel afirma que para Rätzl el Estado es un organismo vivo el cual se expande en el proceso de satisfacer sus necesidades biológicas y físicas, por eso existe en constante conflicto con sus alrededores. El “cuerpo” del Estado es el territorio nacional y la “necesidad” de expandirse deriva del crecimiento de la población y de su nivel de desarrollo y fuerza física. Así, el poder del Estado determina las necesidades territoriales, definidas por el “espacio biológico” (*Lebensraum*) del Estado. De acuerdo a Rätzl, los estados deben expandirse para sobrevivir en un medio que por definición es competitivo. Rätzl combina los conceptos románticos de nación y da sentido y un nuevo dinamismo a la emergencia de la expansión nacional que prevaleció en Europa

La utilización de la metáfora orgánica es constante en Martí; pero el pensador cubano siempre se mantiene firme ante la proximidad del tentador discurso falaz a que la simbología orgánica puede conducir. La fuerza con que Martí defiende la libertad incondicional y dignidad del individuo humano previenen al cubano del uso político-ideológico de símbolos orgánicos en su ideario. La metáfora del “árbol” es la preferida por este pensador. Así por ejemplo, afirma que:

“Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando y zumbando, según la acaricie el capricho de la luz o la tundan y talen las tempestades. ¡Los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es hora del recuento y de la marcha unida y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”.

El *gigante de siete leguas* alude a la política neo-imperialista de Estados Unidos y *los árboles* a la cultura y las naciones de América Latina que no deben sucumbir al acoso e influencia *yanquee*. La referencia a los Andes está hecha para subrayar la necesidad de asegurar, de plantar esos árboles en la propia tradición, acorde a los intereses del pueblo y no a interés y esquemas de comportamiento ajenos.

Siguiendo la misma trayectoria, en otro momento, asegura Martí que la nueva mentalidad capitalista exportada por los Estados Unidos es como un: *“ímpetu[s] que arranca[n] a las naciones de su quicio y las vuelve del revés, para que el aire oree sus raíces”* (OCCC XVIII, p.85).

durante la primera mitad del siglo XX. Oran Yiftachel afirma que, si bien Rätzl no promovió las ideas de natural e inmutable conexión entre la nación y el territorio nacional entre los líderes político del momento, sí legitima la unión entre la conquista territorial, que queda descrita bajo la idea de “expansión orgánica de un Estado” y los sentimientos de “natural” superioridad de caracteres raciales y

Más interesante, aún, resulta como en el pensamiento martiniano se utiliza la metáfora orgánica, a través de la analogía del árbol, para explicar el hecho y las consecuencias del Descubrimiento y la Colonia: con estos hechos históricos se "su-plantaron", "trans-plantaron" ideas y una civilización, pero éstas al no ser propias de la región, son *exóticas* y nunca acaban de adaptarse al nuevo terreno y clima. Como si de plantas o árboles se tratara, las ideologías y la cultura en América Latina, deben formarse y crearse de nuevo, desde dentro, renacer según y conformes al terreno (es decir, según los intereses de sus miembros y la realidad y la historia que los une) y no meramente adaptarse, copiarse o exportarse de otros lugares histórico-geográficos, porque como asegura Martí: *"Los árboles de un clima no crecen en otro, sino raquíticos, descoloridos, deformes y enfermos"* (OCCC VIII, 276)²⁶.

Pero la metáfora orgánica no impide a Martí olvidar la idea de que una nación, una cultura son creaciones humanas, obras del espíritu humano (no determinadas por origen y pasado o por "naturaleza") y en tanto tales, objeto de modificaciones, inocuas a las alternativas, al cambio, abiertas a la mejora, a la voluntad del hombre para su realización humana: *"No hay obra permanente, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay*

etnoculturales de una nación determinada sobre otras, lo que en último término, desemboca y justifica políticas expansionista, racistas e imperialistas (Oran Yiftachel, edición citada, Vol. I, pp. 359-383).

²⁶ En esta precisa cita, Martí se está refiriendo, concretamente, al sistema económico capitalista, que no puede ser establecido o acogido, sin más, en América Latina, pues no es un producto propio o que haya surgido para contestar, aliviar, las necesidades de los pueblos hispanoamericanos. En realidad está última idea y la de las consecuencias del Descubrimiento y la Colonia se basan en la misma metáfora o analogía: la idea de que los árboles o las plantas (las ideas, las ideologías, las concepciones del mundo, los lenguajes, la sabiduría...) pueden ser transplantados a otras geográficas que no les son propias, pero siempre rezuman un aire de exotismo y mala adaptación. Se deben originar de nuevo, en el nuevo terreno, aceptándose las necesidades, las urgencias y obligaciones de éste.

caminos constantes, vislúmbrense apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques” (OOCCVI, p. 227).

Esta forma de razonar, utilizado la metáfora orgánica, es una contante en el pensamiento de América Latina en general y no sólo de José Martí. Por ejemplo Andrés Bello en un texto de 1848, *“Autonomía cultural de América”*²⁷ asegura que: *“la nación chilena no es la humanidad en abstracto: es la humanidad bajo ciertas formas especiales; tan especiales como los montes, los valles y los ríos de Chile; como sus plantas y animales; como la raza de sus habitantes; como las circunstancias morales y políticas en que nuestra sociedad ha nacido y se desarrolla [pero] la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado sus jugos a la tierra que la sostiene”* (la negrita es nuestra).

Y a las puertas del siglo XXI, Leopoldo Zea reconoce que: *“El americano había vivido cómodamente cobijado por la sombra del árbol de la cultura europea, pero en este que hemos llamado un buen día, el hombre europeo -el cultivador del árbol abrigador - lo corta y arroja al fuego por inútil, con lo cual el americano se ha encontrado de golpe expuesto a la intemperie, amenazado por todos los elementos; se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de*

²⁷ Andrés Bello: *“Antología de discursos y escritos”*; Madrid, Editora Nacional, 1976, pp. 47-62.

hacer una cultura cultivando ideas y creencias propias (la negrita es nuestra)²⁸.

La lista es larga y en el abanico de años entre el siglo XIX y principios del XXI se sigue haciendo uso continuo de la metáfora orgánica. No me detendré en más detalles y autores, no es ese mi cometido ahora²⁹. Sin embargo, advierto que Martí es el único autor latinoamericano que justifica y explica por qué la utilización de la metáfora orgánica. Los otros autores son usuarios cuasi inconscientes y convulsos de ésta, y la tratan como una

²⁸ "América como Conciencia"; México, Cuadernos Americanos, UNAM, 1972, p. 23-24.

²⁹ Por ejemplo Simón Bolívar en 1815, alude a la colonia y al descubrimiento de América como "árboles de amargura" y recuerda como el político de América Latina debe transformar estos hechos históricos y "coger dulces frutos de este árbol de la amargura" (*"Mensaje al Congreso Constituyente de la República de Colombia"* en *Escritos políticos*, México, Porrúa, 1986). Juan Bautista Alberdi en 1842 asegura que "la abstracción pura, la metafísica en sí [propia del pensamiento europeo] no echará raíces en América" (*"Ideas para un curso de filosofía contemporánea"* en *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, Vol.I). Eugenio María de Hostos en 1939 escribe que "Tres razas madres, la autóctona, la conquistadora y la africana, han regado con su sangre el Continente y han peleado y pelean en él la durísima lucha por la vida" (*"La Cuna de América"*; Obras Completas, Vol. X, La Habana, 1989). Rubén Darío (1867-1916) en el "Triunfo de Calibán" dice que "el sol no nos ha abandonado y el renacimiento es propio de nuestro árbol secular [y] desde Méjico hasta la Tierra de Fuego hay un inmenso continente en donde la antigua semilla se fecunda, y prepara en la savia vital, la futura grandeza de nuestra raza; de Europa, del universo, nos llega un vasto soplo cosmopolita que ayudará a vigorizar la selva propia" (Rev. Iberoamericana, México, n°184-185, 1998). Francisco Bilbao en 1956 escribe que "jamás se ha visto, a sólo dos razas diferentes, herederas, no de las tradiciones de la Europa, sino de las utopías de sus genios [la de América del Norte y la de América Hispana], ensayar los gérmenes de vida que contiene" (*"El Congreso Normal Americano"*; en *El Pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago de Chile, Ed. Nascimento, 1990). Justo Sierra en 1910 se pregunta si: "¿Tenemos una historia? No. La Universidad mexicana que nace hoy no tiene árbol genealógico; tiene raíces, sí, las tiene en una imperiosa tendencia a organizarse, que revela en todas sus manifestaciones la mentalidad nacional, y por eso, apenas brota del suelo el vástago, cuando al primer beso del sol de la patria se cubre de renuevos y yemas, nuncios de frondas, de flores, de frutos" (discurso a la "Inauguración de la Universidad Nacional" (*"Obras Completas del Maestro Justo Sierra"* en 13 vols., México, Imprenta Universitaria, 1956). Y en nuestro tiempo, Ezequiel Martínez Estrada en su famoso libro "Radiografía de la Pampa" de 1933 compara el árbol de la llanura, el ombú, con el habitante de ésta: "es un árbol que sólo concuerda con el paisaje por las raíces; esa raíz atormentada y en parte descubierta [...] Lo que rodea al ombú se expresa en signos de otro idioma; grande y sin igual, necesita del desierto en torno para adquirir su propia extensión." (Madrid, Colección Archivos, 1991). Salazar Bondy apunta que el problema de la filosofía, pero, en general de la cultura, en América Latina: "es la inautenticidad, la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados [...] para ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces" (*"¿Existe una filosofía de nuestra América?"*, México, Siglo XXI, 1968). O como apunta Miro Quesada en 1982: "La cultura occidental irrumpió como marejada agresiva e incontenible sobre las culturas andinas y mexicanas, subyugándolas y asumiéndolas. [Otro momento consecuencia de este problema es que] las ideologías europeas han sido transplantadas con más o menos retardo a Latinoamérica. Las primeras manifestaciones fueron artificiales y por ello se hizo evidente una distorsión en la interpretación de que fueron objeto. Y como pasa con toda manifestación cultural en Latinoamérica no son el producto natural del medio; ni han sido creadas para la solución propia de las situaciones latinoamericanas" (*"Impacto de la Metafísica en la Ideología Latinoamericana"*, Perú, Universidad de Perú, 1983). El etcétera es tan largo que abría que escribir un nuevo libro donde cupieran todas las referencias y las distintas utilizaciones que los autores latinoamericanos hacen a lo largo de los siglos de la metáfora orgánica o la explicación analógica a través de la metáfora orgánica

analogía fructífera y cabal que nos haga comprender el entuerto en que América Latina se encuentra. En el pensamiento de Martí, en cambio, la metáfora orgánica es resultado y engarza en el conjunto de su concepción del mundo, es decir, la de un *expresivista* o esa corriente de pensamiento tan peculiar que hemos intentado comprender y rastrear bajo el denominador común de *teoría del medio geográfico* –bajo la atenta mirada de los requisitos que impone la tradición de pensamiento que entiende al hombre como microcosmos-.

En el pensamiento martiniano, la utilización de la metáfora orgánica y los presupuestos de la *teoría del medio geográfico*, tiene un profundo y último objeto³⁰. Iris M. Zavala lo ha comprendido muy bien al asegurar que: *“The openness of the social and political horizon after the wars of independence was constitutive of a movement of collective importance which was operative across more than one culture and art form with common features in a struggle for identity. Martí’s term Nuestra América was a concrete ideological interpellation connoting a decolonized and self-determined “birth of a nation”. As such it cross-cut class in an effort to combine heterogeneous identities and selves into an organic unity. Martí’s emphasis on joint identity suggests that the openness of such a venture was greater and more challenging than the differences which could divide the various postcolonial and colonial nations. He thus enlarged the Bolivarian “Latin America fatherland” (patria), which had been projected*

para describir el proceso de Descubrimiento, Colonia, inautenticidad, copia, exotismo de las ideas, de la cultura y de las ideologías exportadas de Occidente en América Latina.

against the fragmentation and division brought about by colonial empire" (la negrita es nuestra)³¹.

El proyecto de Martí, como asegura Zavala, era más vasto y profundo que el proyecto criollo de la Independencia política y económica respecto de España y Portugal. Y más vasto y profundo que el posterior proyecto político bolivariano³². Porque, a fin de cuentas, el proyecto de Martí pretendía la descolonización integral a través de la construcción de una identidad nacional latinoamericana, que fuera más lejos de las fronteras nacionales creadas tras las luchas independentistas. Por eso, el proyecto político martiniano pone el acento en la pretensión de resolver las fracturas y divisiones de identidades e intereses en América Latina, diferenciables desde tiempos del descubrimiento y la Colonia.

El proyecto de mestizar Latinoamérica (o sea, el proyecto de unir en un solo "cuerpo", en una sola identidad o "yo latinoamericano" las distintas identidades que fueron a parar forzosamente a América) es posible si se construye una "nueva" identidad y una "nueva" naturaleza y ponerlas en relación orgánica. Apelar al medio ambiente en la dotación de identidad cultural-nacional, en los exactos y peculiares términos en que Martí lo hace, supone dejar atrás argumentos falaces e ingenuamente naturalistas-

³⁰ Una vez que explique el propósito que Martí encuentra en la aplicación de la metáfora y de esta teoría, daremos con la respuesta a por qué resulta tan jugosa la analogía orgánica para los pensadores de América Latina.

³¹ Iris M. Zavala: *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*; Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p.37. El genial, denso y bien documentado libro de Zavala está exclusivamente en inglés

³² Según el *"Diccionario de Filosofía Latinoamericana"* el proyecto bolivariano fue el proyecto político ideado por Simón Bolívar, para muchos aún viable, de "estrechar los vínculos de intercambio cultural y económico entre los países latinoamericanos (inicialmente entre los países liberados por Bolívar, es decir, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela; pero en un posterior proyecto, todos los países de habla hispana) al punto de confundir sus fronteras en una auténtica mancomunidad de países, una "nación de repúblicas" (*"Diccionario de Filosofía Latinoamericana"*, director en jefe Horacio Cerutti Guldberg, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 55).

deterministas para dar paso a un naturalismo que hemos llamado *prometaico*, porque responde a la voluntad, al esfuerzo y al elemento creativo del hombre por encima del elemento natural. Un elemento natural que no determina pero que hace de una producción artística y de una identidad nacional algo determinado y original (originario de un territorio). Esta es la única salida cabal y exitosa a la dependencia, al mismo tiempo que a la inautenticidad y a la reproducción de esquemas de conciencia obsoletos.

Por lo tanto, el cometido de la metáfora orgánica en el pensamiento de Martí, es resolver, de una vez por todas, el problema de in-autenticidad y heteronomía cultural. Pero esta metáfora *“mata dos pájaros de un tiro”*. Ya que, la metáfora orgánica pone a disposición un modelo para la consecución real del mestizaje. Y es que el proyecto para el mestizaje, tal y como Martí lo concibe, sólo es viable y posible si se hace bajo presupuestos orgánicos y no mecánicos³³.

Es fácil entender porque Martí aboga por el modelo orgánico en la construcción de una identidad nacional para América Latina. Pues como R.G. Collingwood señala, es imposible realizar al mismo tiempo una descripción mecánica y orgánica de una misma cosa. La relación de las partes en la unión mecánica es producto de “causas eficientes” (producto

³³ El modelo o la visión cuasi mística que el pensador mexicano José Vasconcelos posee del mestizaje y del acto de mestizar tiene rasgos mecánicos. Pues, creo que en muchos sentidos la *raza cósmica* (esa raza de hombre futura que reniega de la pureza racial y que aboga por la mezcla) se impone y extiende como “superior” sobre las otras razas (negro, indio, mongol y blanco). Aunque la superioridad sea por el bien de la humanidad, la paz, la justicia y la belleza en el mundo, Vasconcelos, a través de la fusión y la mezcla, defiende la cancelación de la pluralidad y diversidad de razas y culturas. Homogeneizando el mundo a través de la unión física de razas, se despeja la riqueza y diversidad del mundo humano. Martí, por el contrario, también apuesta por la armonía y la pacífica convivencia de los hombres unidos por un sentimiento de fraternidad y respeto mutuo, pero entiende la convivencia en la diferencia y por la diferencia. El mestizo en América Latina es una nueva forma de vida, una forma de pensar y entender el mundo, una nueva cultura y patria para el hombre, entre otras formas de vida y destino. No la mejor forma, pero otra forma entre otras igual de buenas. Para entender la idea de mestizaje en Vasconcelos ver su magna obra: *“La raza Cósmica”*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1995, 18a.

de impactos, atracciones, repulsiones, empujes, etc.). El movimiento, la evolución u organización en la unión mecánica es algo impuesto desde fuera, por aquel que construye o pone juntas las partes de la unión. El artefacto, la máquina o la unión mecánica carecen de propósito para la realización de algo todavía no existente. Por el contrario, en la unión orgánica, las partes que la componen evolucionan, se auto-organizan y mueven hacia la realización de un propósito endógeno a la unión de partes. Así un huevo, por ejemplo, llega a ser gallina, pero una máquina no terminada, o en proceso de construcción, permanece en un estado in(de)terminado y funciona como algo que no sólo permanece en reposo, sino como un ser sin existencia. El único movimiento o cambio de estado o la adquisición de nuevas funciones que una máquina o una relación mecánica de partes puede experimentar, es la pérdida de alguna ya existente, es decir, la avería que pueda sufrir. Y ya que no posee la capacidad de auto-reparación, característica de la unidad orgánica, la unión mecánica requiere de una fuerza ajena para solventar sus problemas³⁴.

Este es el mestizaje o la comunidad pretendidamente mestiza que Latinoamérica posee: es un mestizaje basado en presupuestos mecánicos. Y es por eso que la dependencia política, económica y cultural en América Latina es resultado de ideologías y esquemas ajenos o impuestos desde

³⁴ R.G. Collingwood: *"The Idea of Nature"*; London, Oxford University Press, 1960. La idea de movimiento o impulso en la filosofía mecánica puede ser caracterizada bajo la idea de una "ciega" causación, es decir, carente de propósito o designio. Así, para el mecanicista, no hay nada en la naturaleza que responda a una explicación teleológica. Este es el presupuesto fundamental de la filosofía mecanicista. Este presupuesto, además, implica negar: 1. acciones a distancia; 2. iniciación de movimiento espontáneamente; y 3. agentes causales incorpóreos capaces de mover cuerpos. Todo movimiento o cambio de estado o lugar es explicable desde causas externas al cuerpo que se mueve (se exhibe como modelo las bolas que se mueven en una mesa de billar). Para ver una clásica descripción de los principios del mecanicismo: Thomas Hobbes: *"The Collected Works of Thomas Hobbes"*; London, Collected and Edited by Sir William Molesworth, vol. I; Routledge 12 vols., 1994.

fuera de la unión de partes o identidades. Esquemas o ideologías que a veces se copian o se añaden pero no surgen o no son parte de la unión o de la comunidad como unión de individuos o/y razas. Todo se debe a que la unión entre identidades o/y razas es todavía mecánica –como la Colonia impuso³⁵-. Por eso, como afirma Zavala, el proyecto martiniano es el esfuerzo por combinar identidades y “yos” heterogéneos en una unidad orgánica, que tenga como cometido dotar de *naturalismo* (es decir, sin imponer nada por la fuerza o prescindiendo de la copia y el exotismo) a la comunidad latinoamericana.

Martí, para solventar la copia, el exotismo, la imposición de esquemas no propios y el conflicto de identidades, apela al modelo natural: sólo cuando los pueblos latinoamericanos convoquen un proyecto, un propósito en común, es decir, adquiera la unión de razas e identidades rasgos teleológicos, invocando la necesidad de una patria y una cultura propia y apropiada como horizonte simbólico que aliente y sea acicate de un movimiento en común de los habitantes del Continente Latino, se dejarán atrás los males del Descubrimiento y la Colonia.

Es fácil entender porque Martí apela a la naturaleza, que toma como modelo y reniega del mecanicismo propio de políticas impositivas; pues, en la unión que aparece en un ser vivo y en la naturaleza en su conjunto, las partes, sin dejar de ser individualmente perceptibles, se unen espontáneamente para la consecución de un propósito en común. Así en la unión orgánica, es decir, con propósito:

³⁵ Es por eso, que se suele hablar en términos mecánicos del Descubrimiento: se dice que fue un encontronazo de culturas, un choque, quizá un tropiezo, un avasallamiento.

a) Cada parte es *reciproca en fines y significado* a las demás partes.

Es decir, poseen y ponen en funcionamiento un propósito o proyecto en común.

b) Entre las partes, además, se da una relación de reciprocidad, es decir, las partes *se producen las unas a otras, esto es, se auto-organizan*.

c) Que las partes puedan auto-organizarse posibilita que las partes tengan la capacidad de *repararse a sí mismas*.

d) Y por último, la unión orgánica, como resultado de las características a), b) y c), tiene la capacidad de *reproducirse a sí misma*.

Y esto es, en última instancia, lo que mueve a Martí a pensar y desear la identidad mestiza de América Latina como una unidad orgánica. La organicidad es la única forma de resolver la unión heterónoma de identidades, que promueve la desintegración y mal-formación del todo colectivo y deja abierta rendijas y vías libres a políticas e ideologías venidas de fuera con intereses imperialistas. Y esto es sin duda lo que hace tan atractiva la metáfora orgánica a los ojos del pensador latinoamericano.

Ahora bien, como ya indicamos, entender el carácter de una nación como un organismo es sólo un recurso simbólico o “aparente” en Martí. Pero evitar argumentos falaces o deterministas sin renegar del modelo orgánico sólo es posible si se habla o se piensa en el organicismo que se da en una “obra” artística.

Como señala Kant en su *Crítica del Juicio* (1790), existe una analogía entre una obra de arte y un cuerpo vivo³⁶. Pero la analogía que se realiza entre estos términos no supone que puedan o deban identificarse entre sí. Por eso Kant, al mismo tiempo que traza esta analogía, critica a aquellos pensadores que han realizado una identificación entre la unión de partes que existe en una obra de arte y la que existe en un ser vivo. Para Kant, no hay una “real” identificación entre un organismo natural y una obra artística: porque, si bien es verdad, que en una obra de arte sólo la armonía de las partes en un “todo” es lo que hace a una obra de arte ser tal, el “todo” en la obra artística es sólo “aparente” -pero necesario en la producción de placer estético o belleza- mientras que en un ser vivo la unión de las partes o distintos órganos es “real”, lo que nos lleva a contemplar y afirmar la belleza natural o en la naturaleza (idea de lo “sublime”)³⁷.

Kant establece que la obra de arte posee apariencia de unidad orgánica. Pero la forma del “todo”, en esta última, implica un artifice o voluntad (en su caso el artista o autor de la obra de arte), y por lo tanto la forma teleológica del “todo” en la obra artística es sólo “aparente”, mientras que en un organismo vivo la forma del “todo” surge espontáneamente o de manera intrínseca a la unión de partes. La obra de arte por eso, para Kant,

³⁶ Immanuel Kant: Segunda División (“*Dialéctica del Juicio Teleológico*”) de la Segunda Parte (“*Crítica del Juicio Teleológico*”) de la *Crítica del Juicio*; Madrid, Colección Austral, 2001, pp. 359-398.

³⁷ Los Románticos se saltaron a la torera el requisito de Kant, y de este descuido imperdonable nacieron los nacionalismos totalitarios. Kant deja bien claro que existe una esencial diferencia entre la unidad biológica (intrínsecamente orgánica) y la unidad estética en tanto obra humana, es decir aquella obra que produce belleza (formada extrínsecamente o con una organicidad meramente aparente -no real-). Para Martí, en similares términos, que en América Latina se ponga a funcionar una lógica analógica supone crear una obra de identidad cultural y nacional más allá de las deformaciones, injusticias y fealdad venidas del pasado colonial. Por eso concibe la patria y la cultura en su tierra como un proyecto orgánico de la mano o contando con la naturaleza americana.

tiene la forma peculiar y “aparentemente” de una unión orgánica, y no mecánica, lo que la dota de belleza, proporción y de armonía estética³⁸.

Martí entendió la construcción de la patria y el mestizaje latinoamericano como una obra artística: organizada orgánicamente pero por medio de la voluntad y la libertad del hombre al invocar un propósito o proyecto en común que dote de dinámica orgánica a la comunidad latinoamericana. Y no hay más que atender a la identidad que Martí realiza entre bueno-belleza-justicia³⁹, para comprender que sólo el mestizaje y el proyecto común en América Latina debe partir del modelo orgánico, estético, pues el modelo mecánico, como asegura Kant, carece de belleza, o lo que es lo mismo, es un mestizaje y un proyecto no justo (en su interior existe la injusticia o la fealdad entre las partes que la constituyen o/y entre las partes y el todo).

Este es el complejo horizonte que se debe tener en mente para comprender con qué sentido habla Martí de la necesidad de fundar en América Latina un *pueblo natural* y un *hombre natural*. Nada hay de ingenuidad, de falacia y patetismo en estas categorías; todo lo contrario.

³⁸ Kant alude al “aparente” propósito o con fin de una obra artística, en tanto que la obra de arte al implicar una voluntad distinta o extrínseca a la obra misma para constituirla, impuesta desde fuera, hace que la relación de los términos partes-todo sea más bien la de una relación mecánica y no teleológica. Ahora bien, para Kant la producción de placer o belleza sólo surge en tanto la obra artística posee una “aparente” unidad orgánica o teleológica y no mecánica (rasgo que distancia a una obra artística de una máquina). Por eso, en la obra de arte no debe hablarse de causas eficientes, sino de la “apariencia” de causas finales o teleológicas, es decir, dirigidas hacia un propósito en la realización de algo todavía no existente.

³⁹ “El objeto de la vida es el anhelo de perfecta hermosura (o lo que es lo mismo) la verdad, que es la hermosura en el juicio; la bondad, que es la hermosura en los afectos; y la mera belleza, que es la hermosura en el arte”. Según Remedios Mataix, José Martí liga, como el ideal krausista español, la belleza a la verdad y al bien, las cuestiones estéticas a las de carácter ético y social; pero aún diríamos más, ya que Martí parece ligar las cuestiones cosmológicas a las cuestiones de carácter estético y moral. Así Mataix afirma que en el paradigma martiano “coinciden ética y estética, porque lo natural

Para el pensador cubano embargarse en el proyecto para la autonomía cultural e independencia política y económica, así como la consecución de un proyecto y destino compartido –qué de lugar al mestizaje real en América Latina–, se requiere espontaneidad o/y surgimiento natural, así como un culto casi religioso a la naturaleza de su América.

Así, Rosario Rexach señala que la preocupación absoluta de Martí es la *“realización del destino americano por la fidelidad a su naturaleza”*⁴⁰.

Los capítulos que siguen analizan como Martí concibe ese proyecto de mestizaje orgánico y como ha de llevarse a la práctica. El texto martiniano *“Nuestra América”* es donde el cubano expresa y explica con más exactitud y claridad cómo ha de llevarse a la práctica esta determinada cosmología, y por eso lo hemos elegido como guía de trabajo. Diríamos que, desde este momento, el sistema martiniano baja de las alturas de lo ideal y del pensamiento y se aplica a la realidad de América Latina para el que fue concebido o desde el cual fue concebido.

Pero antes, haremos una pequeña parada que ratificará, si aún cabe más, lo hasta aquí dicho.

II.c. Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

Muchos han afirmado que tal vez haya sido Emerson la gran influencia de Martí. Hay algunos que llegan aún más lejos, como José Ballón que sostiene la tesis de que *“Martí ve en Emerson el inicio de una*

acaba por identificarse con lo auténtico y lo esencial, tanto en la literatura como en la vida” Remedios Mataix: *“Semblanzas: José Martí”*, Madrid, ed. Encida, 2000; p.50.

⁴⁰Rosario Rexach: *“Estudios sobre Martí”*, Madrid, Nova Scholar, 1986, p. 87. Asimismo, Rexach dice que a diferencia de las escuelas europeas, en la estética y política de Martí, *“la naturaleza es un hecho*

*peculiar respuesta americana a la crisis universal de la modernidad tipificadora del siglo XIX. Esta respuesta, caracterizada por una reflexión centrada en el Nuevo Mundo, es fundamentalmente optimista, y, en un contexto más abarcador, promueve la creación de una literatura nativa como parte del vasto proyecto de independencia cultural que debía suceder a la ya alcanzada emancipación política de Europa*⁴¹.

La tesis de Ballón, que promueve la idea de que Martí se vio movido por Emerson a incluir la literatura (diríamos que cualquier expresión artística en general) como parte de la independencia integral de América, es, sin duda, muy sugerente y nos devuelve otra vez a la idea de que antes o principalmente antes, o al menos de manera conjunta, a la independencia político-económica, hay que fraguar una conciencia o una identidad cultural-nacional autónoma e independiente de patrones exportados de otras latitudes socio-económicas. O sea, que entre los requisitos de una independencia exitosa, la literatura es parte o es ingrediente que sazona diferencialmente una identidad o un yo nacional.

En verdad, para Emerson, la literatura juega ese papel primordial. Es más, en el pensamiento del norteamericano la literatura “funda” los pilares de un pueblo y de un carácter nacional. Esta idea que Emerson maneja viene prefigurada por la idea de *poeta-profeta* propia de la tradición puritana de los colonos ingleses que primero se asentaron en “Nueva Inglaterra”. La elevación de poeta a profeta, el que cuenta verdades o/y el que hace evangelio, se realiza en la tradición puritana norteamericana a

vital, y no un hecho cultural [pues] el naturalismo en Europa es una actitud literaria más que una actitud existencial” (idem, p.86).

⁴¹ José Ballón: “Autonomía cultural americana: Emerson y Martí”; Madrid, Edición Pliegos, 1986, p. 9.

través de la comprensión de aquél como el testigo fundamental de su tiempo y pueblo. En esta tradición, a su vez, se enfatiza el papel que la profecía tiene en su función socializadora: desde el inicio de las pequeñas colonias inglesas, los emigrantes hicieron del “Libro de las Revelaciones” el texto prueba o expositor del llamado *New England Way*. Así, los colonos ingleses en América se entendieron a sí mismos como antorchas de una misión social, de repercusión mundial, al identificar su progreso con el progreso de la Iglesia. Por eso, la convivencia en las colonias representaba la satisfacción de las promesas de la Sagradas Escrituras, lo que en último termino significaba transformar las metáforas del Evangelio en actos y hechos. La figura de profeta-poëta, dentro de este contexto, conecta en un mismo personaje la idea de testigo, de ese progreso que las pequeñas comunidades de colonos van experimentado, con la idea de guía espiritual que apareja los hechos del evangelio con los de la convivencia cotidiana de las colonias. Emerson continúa esta tradición típicamente norteamericana, que aún hoy sigue viva⁴².

El legado de la idea de poeta-profeta es tan antigua como Homero, quien para muchos representa el primer poeta-profeta; sin embargo, los puritanos ingleses toman la idea de la tradición hebrea. Es bien sabido que la palabra hebrea para “poeta” y “profeta” es la misma; es decir, poeta y profeta, en hebreo, aluden a la misma realidad. Los profetas del Antiguo Testamento eran vistos como poetas de su tiempo y esto hace posible que los poetas modernos reclamen el rol de profetas en su propia era. El

⁴² Tarea evangélica o redentora que Estados Unidos se sigue hoy atribuyendo. No hay más que observar la política que los republicanos en Estados Unidos representan en la arena internacional.

concepto del poeta-profeta moderno va desde Balke a Emerson y de éste a Whitman⁴³.

Sin embargo, advertimos, después de haber investigado y desarrollado la concepción del mundo martiniano y los ideales de pensamiento y actuación que Martí sostiene, que el poeta Martí y el poeta Emerson tienen muy poco en común si se atiende a la concepción mesiánica/profética que la acepción de poesía puede tener (en su versión hebrea).

La poesía que el mismo Martí representa (como ya advirtiera Mistral y Zavala) es original e intenta transmitir la necesidad y belleza de esa originalidad que subsane la tendencia a la copia pegadiza de patrones culturales ajenos a la comunidad latinoamericana. Por eso tiene razón Ballón al afirmar que en la mente de Martí está la idea de que creando una literatura nativa se accede directamente al proyecto de independencia cultural. Ésta es la misión social, que no divina, que Martí concede a su propia poesía. Y es hasta este punto donde la escritura martiniana y la emersoniana se parecen: ambas se conciben con propósito comunitario o socializador.

Además, ambas escrituras, a su vez, reclaman que la construcción de una comunidad cultural que está por nacer, o que acaba de nacer, es decir, las comunidades surgidas de la independencia del expansionismo europeo en el Nuevo Mundo, se haga a sí misma por referencia y culto a la naturaleza del lugar; aplicando los presupuestos de las *teorías del medio*

⁴³ Para ver con más profundidad el concepto de poeta-profeta en Emerson y su repercusión y tradición en Norte América ver: Davin Levin: *"Prophecy, Metamorphosis, and Influence"*; New York -London, Columbia University Press, 1975.

geográfico, que Emerson transforma y acopla a los principios del *Transcendentalismo norteamericano*⁴⁴.

Pero no es que Martí tome de Emerson esta concepción geográfica y el papel fundamental y prioritario que juega la literatura en el proyecto nacional o/y patriótico (o ese proyecto que consolide un sentimiento de apego a un ideal convocado bajo el auspicio de los intereses de la comunidad, en tanto suma de individuos perceptiblemente distinguibles entre sí), sino que, más bien, Martí lee y gusta de leer a Emerson porque el norteamericano comparte el mismo o similar paradigma de pensamiento, que no el mismo contenido o significación evangélica que en Emerson toma su escritura⁴⁵.

⁴⁴ Movimiento que surge en Norte América en el año 1836. Emerson se cuenta entre los miembros fundadores del movimiento, así como Henry Hedge, George Ripley, Bronson Alcott, James Clarke, Orestes Brownson y Convers Francis. El *Transcendentalismo* nace como reacción y protesta al clima intelectual que domina la época en Estados Unidos; un clima intelectual guiado por los preceptos que Harvard y Cambridge exportan. Para muchos el *Transcendentalismo* representa, con el *Utilitarismo* - movimiento intelectual que da lugar a aquél - el primer movimiento verdaderamente original en Norte América. Roberto Agramonte hace un estudio muy completo y profundo de los conceptos filosóficos que el *Transcendentalismo* norteamericano maneja y su repercusión en el pensamiento de José Martí (Roberto Agramonte: *"Martí y su concepción del Mundo"*, Barcelona, Editorial Universitaria, 1971). También, Mary Cruz: *"Emerson por Martí"*; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martinianos, número 5, 1982, pp. 89-101.

⁴⁵ Esta idea es sumamente importante y no debe pasar por alto. En muchos aspectos Emerson, en particular, pero todo poeta-profeta que se precie, justifica la idea de expansión de territorios de un pueblo en suelo no originario donde fundar comunidad. Lo que en muchos casos puede llevar a la justificación velada de políticas o ideologías expansio-imperialistas. Así, por ejemplo, Emerson en su texto *History* alaba a Cristóbal Colón porque *"Columbus needs a planet to shape his course upon"*. También, en el texto *Self-Reliance*, un canto al poder y autodeterminación del hombre sobre la circunstancia, dice del descubridor de América que *"found the New World in an undecked boat"* (*"Emerson: The Portable"*; edited by Carl Bode; London, Penguin, 1982, p. 135 y p. 163 respectivamente). Así el norteamericano enumera alguna de las figuras históricas para ejemplificar la idea de genio creador o idea de hombre como Prometeo, y entre Sócrates, Franklin, Galileo, Napoleón y Las Casas, se encuentra Colón, como ejemplo de genio creador que con un simple barco descubre el Nuevo Mundo para que el hombre europeo lo use y disfrute a su voluntad. Tampoco es de extrañar, en esta misma tónica, que Walt Whitman, el poeta del transcendentalismo norteamericano por antonomasia, dijera de la invasión de México en 1846 que muestra y conduce al *"true self-respect [to] American people"* a escala internacional (cita de W. Whitman tomada de George Tindall and David Shi: *"America: A Narrative History"*; New York, 1986, p.351); pero nunca específico a que americano se refería. Ya advertimos que las concepciones del medio geográfico, unidas a la concepción del hombre como microcosmos, la teoría del *expresivismo*, puede conducir a consecuencias y afirmaciones imperialistas muy fácilmente. De justicia es decir, también, que Emerson se manifestó contra la expulsión de Cherokees de Georgia, la guerra contra México y la esclavitud. Martí comienza su pensamiento, como Emerson, en los principios del *expresivismo*, de la teoría del medio geográfico y de la idea del hombre como microcosmos, pero, al poseer mejor y más fina sensibilidad de análisis a las catástrofes que un descubrimiento y expansión puede traer consigo, se aleja de las fatales consecuencias y las malas interpretaciones que el concepto de genio creador o la ideología prometeica puede traer consigo -recuérdese la mal interpretación de Fichte y los románticos del pensamiento de Herder o la de Friedrich Rätzl de las teorías del medio geográfico.

Nuestra tesis apuesta por sustentar la idea de que Martí vio en Emerson los presupuestos de la teoría *expresivista* (o sea, la teoría del medio geográfico reflejando y satisfaciendo, a la vez, la concepción del hombre como microcosmos); sin que fuera Martí consciente de que era esa teoría lo que hacía tan atractivo el pensamiento del norteamericano.

Si nuestra tesis resulta verdad, tendría que afirmarse que ambos pensadores, el cubano y el norteamericano, parten y respetan un mismo paradigma de pensamiento. El paradigma o modelo de pensamiento al que Emerson une su trayectoria personal no es idéntico al de Martí, pero se mueve en los mismos contornos. La corriente subterránea, invisible, que ambos pensadores toman libremente para que les arrastre, es aquel paradigma o norma ejemplar que entiende al hombre como microcosmos. Y como hemos mostrado y corroborado con textos y citas del propio Martí, esta concepción de hombre la posee el cubano mucho antes de que tuviera la ocasión de topar y leer a Emerson. La idea del hombre como microcosmos, en los exactos términos ya analizados, es el gran ideal o mentalidad que precisa toda otra idea o concepto en la cosmología martiniana. Resulta, por ello, algo pretencioso y acelerado afirmar que Martí vio en Emerson *el inicio a la respuesta de los problemas de historia en los que se cernía el Nuevo Mundo*. Martí poseía una determinada concepción del hombre y del mundo antes de haber leído y admirado a Emerson, lo que en cierto modo hace que Martí goce leyendo a Emerson, pues comparten la misma concepción del mundo y del hombre. Emerson tiene una forma peculiar de expresar y dar a conocer este paradigma de

pensamiento y Martí disfruta admirando una expresión nueva de una intuición muy parecida.

Dentro de este paradigma, o concepción del hombre como microcosmos, la idea de patria-nación, de naturaleza, de historia, de cultura y humanidad son entendidas de manera peculiar, y si no idénticas en todo autor que comparta tal concepción del hombre, sí coligiendo los conceptos fundamentales que siempre son respetados en sus últimas y más profundas significancias, acotándose, así, los temas de discurso (en tanto no contradicen la estricta definición de sujeto y la concisa relación con el mundo que con aquélla se inaugura).

Entre el pensamiento martiniano y el emersoniano se da una relación conceptual en estos términos. Yendo aún más lejos, ha de precisarse que no es este hecho de similitud conceptual producto de una feliz coincidencia. Las coincidencias raramente se dan en la historia del pensamiento, por eso es necesario rastrear de dónde viene y a qué responde un determinado pensamiento. Así, ante la pregunta: ¿por qué Martí lee y se deja arrastra por la escritura emersoniana? diríamos que porque ambos, a su manera, son representantes de la tradición *expresivista*. Pero Martí no tomó de Emerson el *paradigma expresivista*, ni siquiera este paradigma es original en Emerson.

Si se lee la bibliografía de Emerson, uno encuentra, “curiosamente”, que entre la larga y ecléctica lista de pensadores que aparecen como lecturas constantes del pensador norteamericano (lecturas que en muchas ocasiones marcan el camino de su reflexión filosófica) aparecen Vico y

Herder –entre otros destacados filósofos, también, Hume, Kant, Platón, Goethe o Montaigne-.

Ya avisamos con recelo que las casualidades en la historia de las ideas son raramente sostenibles. Martí vio en Emerson el pensamiento de Herder y Vico, los cuales satisfacían y respondían a las aspiraciones y necesidades de su propio pensamiento, sin que supiera Martí que eran Herder y Vico quienes hablaban por boca de Emerson. Esto era lo que movía al cubano a admirar el pensamiento de Emerson y, en muchos casos, a utilizar categorías de éste.

Podemos decir que de esta forma indirecta, a través de Emerson, Martí filtró y transformó, en una expresión adecuada para su pueblo latinoamericano, los presupuestos del pensamiento de Vico y Herder que satisfacían su propio ideario como pensador *expresivista*. El que muchos pensadores hayan visto a Emerson como la gran influencia de Martí, sólo refuerza nuestra tesis de que Martí posee una concepción de hombre como microcosmos o debe incluirse dentro de la lista de pensadores *expresivistas*, que va desde el Renacimiento, que pasa por Vico, Humboldt, Herder y en muchos aspectos es compartido por Montesquieu. Martí es la versión latinoamericana de un *expresivista* declarado; Emerson, la instancia norteamericana. Y Martí lee y utiliza conceptos emersonianos para expresar, para formar y dar rienda suelta a sus intuiciones personales a las que nunca renunció.

Nuestra afirmación es algo radical, pero probaremos lo que decimos⁴⁶.

⁴⁶ No nos detendremos en analizar el pensamiento de Emerson; tampoco en las implicaciones del *transcendentalismo* en Estados Unidos. Sólo intentamos sostener nuestra tesis de que Martí y Emerson son pensadores *expresivistas*.

El estudio cuidadoso de distintas bibliografías de Emerson, en las que se incluyen cartas personales suyas, muestra que, tras la lectura de Herder, a quien leyó siendo muy joven y al que continuo leyendo toda su vida, y de Vico, Emerson escribe textos sobre la naturaleza, la cultura, la historia y la patria con un acento peculiar y marcadamente herderiano o/y viconiano.

Nos apoyamos para articular tal inferencia en uno de los estudios biográficos más completos y documentados de la vida y el pensamiento de Ralph Waldo Emerson (si no el mejor con que nos hemos topado), el monumental estudio de 676 páginas de Robert D. Richardson: *"The mind on fire"*⁴⁷, y en los textos originales del propio Emerson⁴⁸.

Richardson señala que el hermano mayor de Ralph Waldo Emerson, William, en diciembre de 1823 va a la Universidad alemana de Göttingen a estudiar. Allí tiene como profesor a Johann Gottfried Eichhorn, quien introduce a William Emerson en la lectura de los escritos de Herder. En agosto, William, a su vez, recomienda a Waldo por carta, que por aquel entonces cuenta con sólo veinte años de edad, leer *"absolutamente todo de"* Herder. Emerson sigue la sugerencia y recomendación del hermano mayor.

⁴⁷ Robert D. Richardson: *"The mind on fire"*; California, University of California Press, 1995.

⁴⁸ Entre otros de interés: Joel Myerson: *"A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson"*; Oxford, Oxford University Press, 2000. Wilson Allen: *"Waldo Emerson: A Biography"*; New York, Viking, 1981. Joel Myerson: *"Ralph Waldo Emerson: A Descriptive Bibliography"*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1982. Rusk Ralph: *"The Life of Ralph Waldo Emerson"*; New York, Scribner, 1949. Y entre los textos originales de Emerson: *"The Complete Works of Ralph Waldo Emerson"*; Boston, 12 vols., Houghton Mifflin, 1903-1904. *"The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson"*; Cambridge, ed. William H. Gilman, 16 vols., Harvard University Press, 1960-1982. *"Emerson: The Portable"*; London, Penguin, 1982. *"The Letters of Ralph Waldo Emerson"*; New York, 8 vols., Columbia University Press, 1939-. *"The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson"*; Columbia, 4 vols., University of Missouri Press, 1989-1992.

Richardson afirma, asimismo, que Herder ayuda a Waldo a superar el escepticismo de Hume que le mina desde hace años⁴⁹. La superación del escepticismo, a través del pensamiento de Herder, la realiza Waldo *no apoyándose para ello en argumentos lógicos, sino como una profunda experiencia vivida*⁵⁰. Ralph Waldo concluye, tras haber filtrado la lectura de Herder, que ha de existir una unidad en la naturaleza y ha de seguir un propósito, sin necesidad de trascenderla. Además, Herder proporciona al pensador norteamericano el coraje suficiente, minado antes en dudas, para la defensa de la existencia de un poder activo en el hombre, llamado *razón*. La *razón* es la capacidad del “yo” de autodeterminarse, más allá de la aplicación y función de los sentidos y el entendimiento⁵¹.

Para 1827, Waldo continúa leyendo a Herder, además de Montaigne, Plutarco y Platón. Años más tarde, Emerson lee a Coleridge quien determinará su concepción de *deber moral* (propio de la tradición kantiana-deontologista). Pero, Emerson no abandona a Herder y la obra herderiana “*Otra Filosofía de la Historia*” proporcionan a Emerson la idea de que la naturaleza y la raza humana son idénticas en todas las partes y rincones del globo y en todos los tiempos (bajo distintas circunstancias) lo que nos permite hacer y entender la historia.

Además, Emerson recoge de esta obra el acento que Herder allí pone en devolver el valor y dignidad que el hombre poseía y de las que fue

⁴⁹ Es decir, la negación de que todo ocurre en el mundo por causas mecánicas; así como la afirmación de la existencia de un “poder” o fuerza activa en el hombre y en el mundo. No se debe pasar por alto la gran importancia que toma esta afirmación: el antídoto contra el escepticismo de Hume es Herder, pues a partir de la negación del escepticismo de Hume el verdadero pensamiento emersoniano empieza a tomar forma. Para entender la importancia y transcendencia del escepticismo y su superación en el pensamiento emersoniano recomendamos la investigación de John Michael: “*Emerson Skepticism: The Cipher of the World*”; London, The Johns Hopkins University Press, 1988.

⁵⁰ R.D. Richardson: *idem.*, p. 63r

desposeído en el siglo del auge y autoridad de la ciencia, pero, al igual que Herder, sin negar o sin renunciar al espíritu científico-objetivo que ésta funda. Herder cita la universalidad de las leyes físicas para re-centrar al ser humano en el Universo. Emerson expresa esta misma idea: advierte que la ciencia puede promover una base sólida para la vida humana, más que lo pueda hacer la revelación (el texto emersoniano más importante y que llegará a ser la biblia del Transcendentalismo, *Nature* de 1836, contempla y desarrolla estas ideas)⁵².

En 1836 a través de la vasta biblioteca de George Ripley, miembro del grupo fundado por Henry Hedge, el "*Club Transcendental*", Emerson tiene acceso a las distintas obras de Herder y allí, por primera vez, lee a Vico y Giordano Bruno⁵³.

Como consecuencia de este hecho, en 1937 Emerson publica una serie de lecturas, todas ellas con un marcado acento vico-herderiano (donde la valoración del mundo llega por medio de las coordenadas marcadas por la elevación del ser humano al grado de microcosmos):

⁵¹ Herder, a su manera, pretendió devolver al hombre, en la era de la ciencia, al centro del universo, como forma no sólo de volver a dotar al hombre del valor perdido sino, a la vez, como forma de auto-validación personal. R.D. Richardson: *idem.*, p. 65-67.

⁵² Para Emerson el milagro está en la propia naturaleza, en su belleza, en su movimiento, en su diversidad de formas y colores, de seres y vida que la ciencia clasifica. No es necesaria ninguna instancia ajena a la naturaleza para admirarla como milagro (natural y objetivo). Emerson, con el *Transcendentalismo norteamericano*, toma una frase de Walt Whitman como resumen de su idea de naturaleza: "*a mouse is miracle enough to stagger sextillions of infidels*" (en "*The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*", Ed. citada, vol. 3, p. 283). Incluso las leyes físicas por las que el mundo natural se rige, son parte de un hecho sorprendente (milagroso), excepcional, sin dejar de ser de natural mortal. Y el hombre o el elemento moral en la naturaleza, como un ser más dentro del todo natural, muestra aún más su carácter de excepción. De aquí viene que algunos autores hayan incluido a Emerson dentro de la lista de panteístas. Pero, para ser exactos, no es que Emerson vea a Dios en todas las cosas, es que ve todas las cosas como admiración divina. Y el hombre es aquel ser que puede y que de hecho admira al todo natural. Por eso, advierte Emerson que la divinidad del mundo viene porque todas las cosas son vistas a través del hombre. Por eso, de alguna manera, para Emerson, "Dios" está en todo hombre. Así, lo espiritual, para Emerson, no es un reino aparte de lo natural sino que, más bien, lo espiritual es revelado a través de lo natural. Esta es la conexión entre hombre y naturaleza, y que sigue los principios de los pensadores *expresivista* (un idealismo que no renuncia a la materialidad, porque ella es la condición de posibilidad de lo espiritual): "*I say natural but who shall tell me the limits of the natural? Spiritual helps are natural, they are part of the nature with which every man is endowed*" (*Fox Lecture 1934*, en Richardson, ed. cit. p. 163).

or scorpions. The same dualism underlies the nature and condition of man. Every excess causes a defect an excess [...] Nature hates monopolies and exceptions". Emerson entonces, además, de relacionar la historia con la diversidad cultural, también relaciona la diversidad de la naturaleza o la diversidad en el paisaje natural con la política o las distintas formas de gobernación⁵⁸. Las *fuerzas mecánicas* o las influencias del clima y la tierra influyen y "determinan" la política de un pueblo, pero, asegura Emerson que bajo aquellas fuerzas, que parecen moverlo todo -hasta la voluntad del hombre- existe una causa moral: el factor moral que guía y da sentido a las acciones humanas más allá de su condición meramente mecánica. El factor moral en el mundo existe gracias al hombre, y en tanto ser de valores, determina aspectos de su vida autónomamente.

En los textos "*Spiritual Laws*" y "*The Over-Soul*", Emerson insiste en estas ideas de hombre, de historia, de cultura y política. Ahora, además, desarrolla qué entiende él por convivencia intersubjetiva o sociedad. Emerson define política y sociedad bajo los principios de lo que Michael Lopez ha denominado *ideología prometeica*⁵⁹. O sea, esa ideología que define al hombre como ser capaz de auto-determinación y autonomía -con poder para modelarse y definirse a sí mismo-. Para Emerson el único espacio en el que el hombre puede hacer uso y disfrute de este poder de autodeterminación es en la arena pública. Emerson define, así, sociedad como la auto-realización del individuo en y por la comunidad. Para

afirma que Prometeo también representa o inspira la migración de colonias: "*the mythology thinly veiling authentic facts, the invention of the mechanic arts and the migration of colonies*" (idem, p. 131).

⁵⁷ "*Self-Reliance*"; ed. cit., p. 161.

⁵⁸ "*Compensation*"; ed. cit., p. 168. Véase que así como la Naturaleza odia la homogeneidad -odia el monopolio y la excepción- asimismo la historia, la cultura y las formas de gobernación odian también la homogeneización.

Emerson la política es el poder que el hombre posee para cambiar una situación. El agóra pública es el único espacio donde el hombre puede construir el mundo en el que quiere vivir y el hombre que quiere llegar a ser. Así, aunque Emerson defiende la radical libertad y auto-determinación del hombre –negando la imitación– niega el radical individualismo romántico. Ya que para el norteamericano la voluntad de autodeterminación es el punto de partida de la acción humana, pero no su meta: pues la vida en comunidad es la única forma de realización personal y la meta de nuestras acciones⁶⁰. La definición de cultura, ahora, se torna más concreta: en Emerson cultura representa la condición de posibilidad del individuo, pues cultura es, primordialmente, la expresión del hombre en tanto individuo en comunidad. En el último texto de esta serie de artículos, “*The Poet*”, Emerson culmina con la conclusión a que le han llevado sus anteriores reflexiones o artículos (ya analizados). Allí, por fin, recogiendo sus ideas de historia, cultura, patria y su relación con el mundo exterior, Emerson engloba estas ideas en la definición de hombre como ser expresivo: “*The man is only half himself, the other half is his expression*”⁶¹.

⁵⁹ Michael Lopez: “*Emerson and Power*” (Illinois, Dekalb, 1996, p. 184). Lopez analiza esta ideología prometeica en Emerson: “*a new concern for man’s capacity for changing himself and changing history*”.

⁶⁰ En el estudio de John Michael: “*Emerson Skepticism: The Cipher of the World*”, citado en una nota precedente, se hace un análisis muy interesante del concepto de individuo en Emerson. Michael dice que el concepto de individuo en Emerson debe ser entendido como la cinta de Möbius (utilizada por Lacan) pues el sujeto o yo no debe ser entendido como algo integral, simple, como una mónada aislada del mundo en que vive (propio del pensamiento liberal). Ahora bien, la identidad humana es una estructura donde el “otro”, la naturaleza y/o el resto de los hombres, son partes imprescindibles, identitarias y esenciales, del sujeto: “*The Möbius strip figures the impossibility of transcending the cut in the self, the involved structure of the ego that splits between self and other [...] As a figure of the self, Möbius strip defines a space that merges inside and outside, self and other, identity and alterity*” (idem, p. 50-51). La alteridad o la otredad viene representada en Emerson tanto por los otros como por el mundo natural, que forma parte del yo y de su identidad en tanto ser en sociedad y en un determinado contexto cultural.

⁶¹ “*The Poet*”, ed. cit., p. 243. La teoría que define al hombre como ser expresivo (la naturaleza del hombre radica es su necesidad de exteriorizar su estado de ánimo o los movimientos del ánimo por medios variados) parte de dos presupuestos, como hemos visto en capítulos anteriores: 1. El hombre o la subjetividad necesita exteriorizarse y definirse en una obra o en una producción –artística, política o

En “*Circles*” y “*Experience*” Emerson, claramente, sigue los presupuestos de la concepción del hombre como microcosmos: una concepción que se explica a través de la imagen de las hondas concéntricas que en la superficie de agua un objeto hace al caer: así, el hombre en el centro es la imagen y la percepción de hondas más grandes, el macrocosmos (recuérdese la idea de la relación de macrocosmos y microcosmos que debe tenerse en cuenta: el mundo es análogo al hombre y no a la inversa): “*The Universe is the externization of the soul*”⁶².

Espero que con este fugaz análisis de Emerson hayamos logrado transmitir nuestro propósito: probar la tesis de que Emerson fue pensador *expresivista*, que siguió, sobre todo, las teorías de Vico y Herder y que por este motivo, Martí, en tanto pensador *expresivista*, incorporó conceptos e ideas emersonianas para manifestar idéntica intuición.

II.d. *Influencia o coincidencia*

Queda un último punto a tratar. ¿Influyeron en Martí los pensadores *expresivistas*, es decir, Vico, Herder, Montesquieu o Humboldt?

Responder a esta pregunta exige explicitar primero cuestiones metodológicas, como: ¿qué se entiende por “influencia”? Asimismo, si se puede distinguir “influencia” de “similitud”, “contigüidad histórica”, “aproximación” o “espíritu epocal”. Contestar a la primera pregunta

histórica- lo que requiere un material; y 2. En tanto el material de la expresión o el marco exterior que se necesita para materializar una obra o una producción -ya sea en el espacio artístico, político o histórico- no depende del individuo, que crea a su voluntad, la producción o la obra debe contar y dejarse influenciar por el material que incita a una producción determinada y concreta. Esta relación con el mundo exterior o naturaleza es la señal de identidad de una patria y de una cultura, original o propia.

⁶² Ibidem, p. 248.

alargaría en exceso nuestra investigación, ya que abriría una vía de estudio nueva: comprobar la influencia real de los *pensadores expreivistas* en América Latina⁶³.

Por eso, en estos momentos, simplemente hablaré de *similitud*, *contigüidad histórica*, *aproximación o espíritu epocal* entre Martí y los pensadores expresivistas. Espero que hasta ahora, haya mostrado esta coincidencia teórica.

Nada se ha escrito o investigado sobre el conocimiento de Martí de los escritos de Vico o Herder. Se sabe que Martí conocía la tradición ilustrada francesa, y es más que seguro que Martí, como cualquier latinoamericano, conocía la obra de Humboldt. Pero esta investigación, únicamente, trata de señalar como de alguna manera el pensador cubano habría apreciado y sentido el ambiente común de intelectuales que quieren superar los excesos del paradigma del cartesianismo dominante, sin caer en romanticismos.

Hasta aquí, todo está bastante claro, y es difícil refutar nuestra tesis. No obstante, queda algo más por decir: Martí no está de acuerdo con John

⁶³ De la presencia real del pensamiento de Vico y Herder en América Latina ver la revista española: "*Cuadernos sobre Vico*", editada en Sevilla, ISSN. Esta revista es de lo mejor que hemos encontrado para rastrear hasta que punto Vico Y Herder pudieron tener influencia en pensadores latinoamericanos. De uno de los artículos de la revista: "*Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias*", hemos tomado la distinción "*influencia de similitud, contigüidad histórica, aproximación, espíritu epocal*"; número 3, 1993. Allí la autora, Celina A. Lértora Mendoza, señala la presencia de Vico en la Generación argentina de 1837, los románticos enemigos del sistema de Rosas, y sólo anuncia que "*Sarmiento y la Generación del 37 (ni siquiera Alberdi, el más próximo) no fueron viquianos. Pero realizaron una obra histórica y civilizadora acorde con los ideales de Vico, que vivió y pensó en un contexto muy diferente. Pero los caminos del pensamiento y los de su inserción en la praxis histórica no siempre coinciden. ¿Qué es más importante? Dejo a los lectores la respuesta*" ("*Cuadernos sobre Vico*"; Sevilla, ISSN, 1993, p. 151).

Se sabe que Andrés Bello (1781-1865) se refiere a Vico en su compendio de historia de Literatura: "*Temas de crítica literaria*" en *Obras Completas*; Caracas, Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1956, vol. IX, p.43 (José M. Sevilla Fernández: "*Vico en la cultura española. Notas sobre el tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX*" en "*Cuadernos sobre Vico*"; Sevilla, ISSN, número 1, 1991. En Brasil, Gama e Castro reivindica el pensamiento viquiano (después de su estancia en Italia entre 1835 y 1837); pensamiento que tendrá presencia en los círculos jurídicos del país en la determinación del sentido de una Derecho Natural concreto (Antônio Braz Teixeira: "*Presencia y Ausencia de Vico en la Filosofía Luso-brasileña*" en "*Cuadernos sobre Vico*"; Sevilla, ISSN, número 15-16, 2003).

Ruskin, quien, como vimos, criticó a los teóricos del medio geográfico o aquellos que trazan analogías, por antonomasia, los pensadores expresivista⁶⁴. Martí contesta al pensador inglés de esta manera:

“Carece el pintor yankee de aquella paleta luminosa que en nuestros artistas, como en los españoles e italianos, no es mérito personal sino de sus tierras y su sol [...] ¡cuánto hay de profundo y no enseñado en los cánones de arte, que América sabe, y que no pudieron saber ni Fromentin, ni Black, ni Ruskin! (OCCC XIV, 153; la negrita es mía).

El canon de arte al que Martí se refiere cuando menciona a Ruskin (como el de Fromentin y Black), es aquel que aconseja al artista separar y no confundir, por efecto de una exaltación emocional, el mundo de los fenómenos naturales y el de los fenómenos humanos, así como el mundo de los objetos inanimados y el de los animados. Ruskin entiende que aquel que por efecto de la emoción se deja influenciar por aspectos naturales comete la *falacia patética*. De acuerdo con Ruskin *the pathethic fallacy* está causada por un estado de excitación de los sentidos, que nos hace, por un mínimo periodo de tiempo, irracionales, ya que conectamos, sin razón, un carácter o un poder que un objeto real no posee con el de otro de muy distinta naturaleza⁶⁵. En un sentido más amplio, Ruskin niega la relación

⁶⁴ Martí, entonces, sabe de la *falacia patética*; no es tan ingenuo como a Ruskin le parecen los teóricos del medio geográfico. Asegura Ruskin que quien es falaz es aquel que dice mentiras pero que, además, ese alguien sea patético significa que aquel que ha dicho la mentira no se ha dado cuenta de ello y ha cometido un “error” sin ni siquiera darse cuenta, pues no ha podido gobernar o controlar las propias emociones. Cae en la *falacia patética* el artista o el filósofo que “*instead of making Nature anywise subordinate to himself, he makes himself subordinate to her*”; John Ruskin: “*Modern Painters*”, London, Elder Smith and Co., 1856, Vol. I, chap.XVI, p. 275.

⁶⁵ John Ruskin, *idem*. vol.III, part IV, chap. XII, pp. 156-177.

que se establece entre el carácter de una nación (y sus producciones en tanto colectividad) y el medio ambiente⁶⁶.

El filósofo español Ortega y Gasset también reaccionó ante la teoría de arte de John Ruskin de manera similar a como Martí lo hace. Ortega, como Martí, critica el objetivismo en arte. Dice Ortega que el objetivismo ruskiniano en la teoría de arte está basado o tiene sus raíces en la mentalidad inglesa, que es esencialmente utilitarista:

“Uno de los hombres más funestos para la Belleza ha sido, tal vez, Ruskin, que ha dado al arte una interpretación inglesa de las cosas consistente en su reducción a objetos domésticos y habituales. Aspira el inglés, sobre todo, a vivir bien, cómodamente, lo que es para el francés la sensualidad y para el alemán la filosofía, es para el inglés el confort [...] Sería prudente libertar a la Belleza de esa vaina decorativa en que se la quiere mantener y que vuelva el alma acerada a dar bajo el sol sus peligrosas refulgencias. Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos. Ciencia no va a ser para nosotros un sentido común auxiliado de aparatos métricos, ni la Moral una pasiva honorabilidad en nuestra actuación social –ni Belleza el aseo, la sencillez o la compostura. Todas esas cosas están muy bien; no tenemos nada contra ellas. Pero Ciencia, Moral y Belleza, son otras cosas que en nada se les parece”⁶⁷.

⁶⁶ Ruskin, ídem, p. 160.

⁶⁷ José Ortega y Gasset: “Ensayo de estética a manera de prólogo” en “Obras Completas”, tomo VI; Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 247-266. Para Ortega la bella poesía, frente a lo que el pensador Ruskin afirmó, extiende el espacio natural, subjetivamente, pues “la materia, se decía antes, ni crece ni mengua; ahora dicen los físicos que [no] se degrada, que [no] disminuye. Sigue siendo verdad que no aumenta. Esto significa que las cosas siguen siendo las mismas, que de su material no nos puede venir ampliación ninguna. Pero he aquí que el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como

Así, en relación con la idea de arte y belleza que Martí posee, Miguel Rojas Gómez advierte que en el pensamiento martiniano *“queda corroborada la existencia de lo estético en lo ético, de la belleza en el bien [...] Sin obviar la transcendencia de lo material en la vida de los pueblos y los hombres como elemento condicionante de la existencia [Martí] alertó el peligro de la modernidad de exacerbar el pragmatismo material en detrimento de la imprescindible subjetividad espiritual del arte. En defensa del arte proclamó que “los pueblos que, por el culto de su bienestar material, olvidan el bienestar del alma, que aligera tanto a los hombros humanos de la pesadumbre de la vida, y predispone gratamente al esfuerzo y al trabajo [merecen ser abominados]. Embellecer la vida es darle objeto. Salir de sí es indomable anhelo humano, y hace bien a los hombres quien procura hermostrar su existencia, de modo que vengan a vivir contentos” (la negrita es nuestra)*⁶⁸.

espontáneamente danza. Sometidas a este virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas. La materia, siempre vieja e invariable, arrebatada por remolinos de trayectoria siempre nueva, es el tema de la historia del arte. Los vórtices dinámicos que ponen novedad en el mundo, que aumentan idealmente el universo, son los estilos”. La idea de sujeto que Ortega posee se encuentra aquí delineada, pues, continuando la lectura del texto, Ortega, indirectamente, niega que el sujeto pueda ser llevado a la epojé hursseliana. El sujeto siempre permanece, y es como la luz, que permite ver los objetos de nuestro alrededor pero ella misma no se deja ver, en palabras zubirianas. Pero no es esta idea la que más nos interesa en estos momentos. La intervención orteguiana que reivindicó, ahora, es su manera perfecta de expresar y comprender esa facultad del hombre de implementar un nuevo sentido y contenido a la materia natural siempre idéntica. Esa plasticidad subjetiva o ideal que se deposita en el paisaje y en la materia natural. Para Ortega, por tanto, los límites del mundo natural, en general, ya sean del ámbito de los objetos inanimados ya sea de los animados, deben ser traspasados y se debe dar la transferencia de atributos y características, ya sean de lo animado a lo inanimado, ya sean de lo humano a lo natural en general. Esta idea viene magníficamente recogida en la obra de Ortega *“Meditaciones del Quijote”*. Allí, Ortega razona que el *Quijote* sólo ha podido ser producto de un castellano, producto de la aridez de las tierras castellanas. De ley es reconocer, entonces, una relación de consecuencia entre arte -como ampliación de sentidos- y medio geográfico, y el resultado subsiguiente de aquella primera relación: los productos culturales dentro de una comunidad. Aunque, Ortega, en el artículo primeramente analizado, está pensando, sobre todo, en el aumento de sentidos de lo material por la presencia del sujeto en todas las impresiones que el hombre tiene y de la universalidad de éstas ejemplificadas en el conocimiento científico, podríamos concluir que tales aumentos también tienen relación con la presencia que los objetos naturales-paisajísticos puedan tener en nosotros a la hora de aumentar lo material en un producto artístico. Es decir, la idea del arte contextualizado o circunstanciado.

⁶⁸ Miguel Rojas Gómez: *“El Arte de la Libertad y la Libertad del Arte en la Estética de José Martí”*, trabajo inédito, presentado en el Premio de Ensayo de Investigación Cultural 2003 del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. Existe un extracto de este libro en el artículo con el mismo título en la revista *Islas*, número 45; La Habana, ed. Félix Varela, 2003. La cita de Martí pertenece a *“Ensayos de arte y literatura”*, “Oscar Wilde”; La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972.

III. EL PAPEL DE LO NATURAL EN EL ÁMBITO SOCIAL

En los capítulos siguientes investigo el proyecto político de Martí para América Latina bajo los presupuestos de la *teoría expresivista*. Para este propósito he elegido el texto *Nuestra América* como guía; ya que en esta obra el pensador cubano aconseja al gobernante de su pueblo el modelo político que a de aplicarse. Además, porque *Nuestra América* es el producto más elaborado y expresivista que uno puede encontrar entre sus escritos. En él, José Martí utiliza pares de contrarios para desarrollar su planteamiento.

Nada más comenzar, Martí presenta la primera pareja antitética: nos habla por un lado de “*lo nativo*” frente a “*lo sietemesino*”.

“*Lo nativo*”, como adjetivo, va acompañando a distintos nombres, con variantes conceptuales, que sin embargo, designan y describen una y la misma idea. Se habla a veces de *república nativa*, de *pueblo* o *nación natural*, de *hombre natural* o de aspectos idiosincrásicos que deben ser *autóctonos*. Todas estas realidades, una *república*, una *nación*, un *pueblo*, *hombres* o *lo mestizo* como autoctonía, deben modificarse, tras el adjetivo colocado, y ser entendidas como relativas al lugar donde se han originado como entidades sociales. Y en tanto lo han hecho en América, dependen de este espacio vivo. Martí nos recuerda que la concordancia de adjetivo y nombre, en al caso de las instancias sociales mencionadas, no debe dislocarse:

“el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país,

y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas” (NA).

La lógica que establece este análisis está sujeta al principio de: *“en todos los países los frutos del alma guardan analogía con la naturaleza”*¹. Estos *frutos del alma* engloban tanto los métodos de organización política, la economía y la literatura de un determinado pueblo, y funcionan dentro de una relación de analogía con respecto a la naturaleza que frente a sí tienen.

Como ya vimos, el fundamento de este proceder parte del supuesto según el cual las producciones que los pueblos edifican **expresan** la relación que se da entre un hombre y un entorno geográfico. Toda producción social es expresión o plasmación de la relación analógica que se da entre una totalidad cultural y su entorno físico. Por ejemplo *“en Inglaterra, tierra de nieblas, aparece Browning; en España, tierra de flores, el poeta es Zorrilla”*².

Leitmotiv sobre el que vuelve Martí una y otra vez: la relación que se da entre un hombre y el cerco natural que éste habita es una relación de

¹ Nota tomada de la recopilación de textos martinianos *“En un domingo de mucha luz, cultura, historia y literatura españolas en la obra de José Martí”* (Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1995; p.25), correspondiente a un artículo que Martí escribió el 26 de noviembre de 1880 en el periódico neoyorquino *The Sun*.

² *“En un domingo de mucha luz, cultura, historia y literatura españolas en la obra de José Martí”*; Op. cit. p. 25.

analogía³ y los medios (económicos, artísticos o políticos) que el hombre construye a la hora de ponerse en contacto con la sustancia natural expresan (y deben expresar) la analogía determinada que entre ellos se dé. Así, si para Martí "cultura", en términos generales, tiene algún significado es, sobre todas las cosas, es el de *ser expresión de una analogía*⁴.

Afirma Martí en otro momento que *"las instituciones no son más que el reglamento de los derechos, que han de amoldarse al pueblo donde rijan, y lo trastorna más que lo sirve cuando no se conforman de primera mano a su naturaleza"* (OCCC II, 75). Por "la naturaleza de un pueblo" el pensador cubano entiende aquellas condiciones objetivas *"antecedentes, naturaleza, clima y métodos políticos distintos"* (OCCC II, 107).

Martí, sin duda, está siguiendo los presupuestos de las teorías del medio geográfico. Recordemos que para éstas el gobernador prudente es aquel que tiene en cuenta el carácter que los factores naturales tienen sobre las gentes a las que va a gobernar⁵. Sin embargo, decir esto no es

³ Por eso no puede ser de otra manera que, por poner un ejemplo, *"Honduras [...] en sus espíritus hay sustancias volcánicas"* (OCCC VIII, 113), *"Venezuela [...] puso en sus hombres la fuerza de los ríos con que echa atrás el mar"* (OCCC VIII, 291) y así, durante todo el volumen VIII de sus Obras Completas, Martí va describiendo el carácter y las producciones de los pueblos latinoamericanos con respecto a la manifestación de la naturaleza que habitan, aunque, como ya hemos visto, Martí utiliza la misma lógica para hablar de las naciones europeas.

⁴ No es extraño encontrarse, en la lectura de textos martiniano, pasajes y guiños que apuntan a esta idea y es que en realidad, estrictamente hablando, es esta idea la que insufla las grandes concepciones del pensamiento martiniano: su antiimperialismo en economía, su romanticismo en poesía, nuestroamericanismo en política. Martí incluso parece atreverse a ir más allá, cuando afirma que *"la carne [refiriéndose a los sentidos] como la poesía, tiene su ritmo, su claridad, y su reposo y con la admirable lógica de la producción de la naturaleza en su forma, siempre da el carácter de su tierra"* (op.cit., *The Sun*, p. 28). No es que Martí esté diciendo que los sentidos de los hombres sean distintos dependiendo del lugar natural en que cada totalidad cultural se desenvuelve; lo que Martí parece sugerir es que cada totalidad cultural explota los sentidos (idénticos en todos los hombres) de distinta manera, con lo cual lo cultural o lo social, en última instancia, determinarían cómo sentimos.

⁵ *"Si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a las diferencias de dichas pasiones y de dichos caracteres"*. Este párrafo, casi calco al anterior de Martí, lo encontramos en la obra ilustrada *"Del espíritu de las leyes"* de Montesquieu (libro XIV, capítulo I) en la que también parece sugerirse la idea de que las leyes consensuadas por los gobernantes o legisladores deberían adaptarse al pueblo para el cual se promulgan, de tal modo que las de una nación resultan muy improbamente apropiadas para otra, *"si el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberían ser relativas a la diferencia de dichas pasiones y de dichos caracteres"* (ibidem). Las leyes



afirmar que el medio natural pueda ejercer una influencia determinante en el hombre y en el medio social, condicionando exclusivamente el desarrollo histórico de ambas realidades a la manera darwiniana. Creo que esta última aserción queda descartada dentro del pensamiento de Martí, al igual que su contraria, o sea, la tesis según la cual lo fundamental, y por lo que se supone los hombres dirigen sus acciones sociales, son los ideales, realizables o no, porque la acción humana pertenece a un reino no empírico del que se distancia esencialmente por su condición racional.

Nada más lejos. Estamos frente a una teoría política que no quiere diferenciar radicalmente entre un enfoque exclusivamente descriptivo ni uno exclusivamente normativo. El análisis y la política que *su América* requiere y necesita debe saber contar con todo un complejo de factores históricos, físicos, pasados y futuros. Pero sobre todo, y por el tono que recorre el texto *Nuestra América*, y en especial la segunda parte del párrafo analizado, la primacía que se da a lo político sobre lo natural, o a lo social sobre lo económico, es clara, pero no exclusiva; Martí había dicho: *cómo ir guiándolos en junto [a esos condicionamientos objetivos] para llegar a aquel estado apetecible donde cada hombre ejerce y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo (NA).*

deben regirse bajo el carácter o condición que cada pueblo posee, y que se perfila, aunque no de manera determinante, por muchos factores no únicamente socio-políticos como son los climáticos o los económicos, que nunca hay que perder de vista. Veamos como Martí expresa esta idea y las consecuencias prácticas que tiene esta concepción para su pensamiento anti-intervencionista que siempre profeso y por el que murió: *“Los norteamericanos posponen a la utilidad el sentimiento. Nosotros posponemos al sentimiento la utilidad. Y si hay esta diferencia de organización, de vida, de ser, [...] que sólo puede llamarse corazón cubano ¿cómo queréis que nosotros nos legislemos por las leyes con que ellos se legislan?”* (OCCC XXI, 15). La referencia a la geografía resulta de máxima importancia para el pensador cubano siguiendo esta corriente de pensamiento, pues de lo contrario el legislador que no lo tenga en cuenta, siempre impondrá autoritariamente y/o artificialmente unas leyes.

El carácter de *guta* y de *laboriosidad* que el hombre posee frente a un medio natural que despliega energías y objetos, sin ser éstos única fuente de interpretación y uso, revierte sobre el carácter de estas acciones humanas, siendo a la vez agentes y pacientes del medio físico en que se aplican. El contexto social y el espacio físico-natural que éste ocupa, son para Martí una totalidad que debe permanecer unida como tal, en un juego de interferencias mutuas, que da sentido a ambas instancias con un carácter histórico peculiarizado y propio.

Podemos entonces decir que, el carácter o *naturaleza de un pueblo* debe ser entendido como la identificación que los individuos que lo integran construyen por referencia a la región o a la localidad. Y que integra lo que ha dado en llamarse “memoria colectiva”.

Así pues, es inseparable el medio material o naturaleza compartida del hombre que la habita y que se aprovecha de sus dones, e inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales y sociales son separables de ese medio o naturaleza. Una cosa y la otra, naturaleza y hombre, se autodeterminan recíprocamente: la naturaleza como medio físico identifica a los hombres que rodean alguna de sus porciones; a su vez, el hombre con fuerza de modificación individualiza el contorno geográfico que le sirve de marco apropiándose.

Los autores *expresivistas* desvelan esta relación peculiar entre una cultura y el entorno natural a través del estudio de las obras artísticas. En especial a través de la literatura. Investigando estas obras el pensador

expresivista descubre la lógica analógica y transporta sus conclusiones al mundo de la política y la economía.

Y Martí no es menos. Para él, el arte en general no es más que *“naturaleza creada por el hombre (y) de esta intermezcla no se sale jamás [y] el hombre no se halla completo ni se revela a sí mismo, ni realiza sus fines, sino en su íntima relación con la naturaleza”* (OCCC XXI, 25), cree que cada estado social *“trae su expresión a la literatura de tal modo que por las diversas fases de ella pudieran contarse la historia de los pueblos con más verdad que por sus crónicas y sus décadas”* (OCCC XIII, 134), y estas fases históricas y sus distintos contenidos muestran su especificidad con respecto a otros estados sociales en un abanico de respuesta dadas a la historia⁶.

En otro momento Martí escribió que la poesía es *“más necesaria a los pueblos que la industria misma, pues ésta les proporciona el modo de subsistir, mientras que aquélla les da el deseo y la fuerza de la vida”*, y añade: *“¿adónde irá un pueblo de hombres que hayan perdido el hábito de pensar con fe en la significación y alcance de sus actos?”* (OCCC XIII, 137).

⁶ ¿No es acaso éste y no otro el objeto del libro *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset? La tesis que el filósofo español desarrolla en este libro es la de que una obra literaria, es antes de nada, la posibilidad de hacer consciente en un texto literario (o en una obra pictórica o en sistema filosófico) una experiencia colectiva. Así, para Ortega, la auténtica obra literaria es expresión de una concepción colectiva o de un sentimiento compartido, es decir, la experiencia que un pueblo tiene frente a situaciones adversas o de crisis (como genialmente supo plasmar Cervantes en su obra prima). Los textos literarios, por tanto, serían el mejor sismógrafo, y su estudio y análisis la mejor manera de rastrear y averiguar las respuestas que las distintas sociedades han dado a la historia frente a las circunstancias. No es de extrañar, por tanto, que incluso el *socialismo*, como teoría práctica, sea para el pensador madrileño un proyecto *“que si fuera sólo su doctrina aparente no podría sostener nuestras esperanzas. Por fortuna tiene otros manantiales inagotables y es un río formado por dos impetuosos torrentes: la imaginación y el hambre”* (*Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, 1981; p.146). Recordemos que la facultad imaginativa era para Kant aquella facultad humana que abre el espacio de comunicación entre las intuiciones sensibles y los conceptos; su capacidad de unificar la multiplicidad de “lo dado” por los sentidos, le dota de una naturaleza anfibia entre la sensibilidad y el entendimiento. ¿Y del hambre? Nada más claro que su función de hacernos chocar de bruces con la realidad circundante. La imaginación o la capacidad ideática del hombre, sin desasirse de la realidad, tendría como cometido la creación de situaciones que solventarán los problemas reales.

Como vemos, para el pensador cubano la relación del hombre, como ser expresivo, con la naturaleza no es una relación puramente económica, de aprovechamiento para la satisfacción de necesidades corporales, sino que más significativamente la relación con la naturaleza posibilita al hombre su propia realización personal, como individuo y como ser social. La mediación que el sujeto realiza entre su conciencia y la sustancia material no es propiamente, o exclusivamente, una "lucha por la vida". Antes bien la mediación o apropiación de la sustancia material por parte del sujeto supone una ampliación de este último (en tanto sujeto imaginativo, sujeto de sentimientos, sujeto valorativo...) en el mundo sensible⁷.

Sin embargo, existe una forma de negación de la lógica analógica (o aquella lógica que constituye la identidad de un pueblo). Y, precisamente, para Martí los males de América Latina vienen de aquí. Martí describe este mal como *cambio de quicio* (OCCC VII, 231) por el cual la relación de una comunidad con su geografía deja de ser de concordancia. La consecuencia de este *desquiciamiento* es que el individuo no se identifique con el medio en que se asienta, crece y se relaciona con otros hombres:

⁷ Es por eso que Martí se encuentra entre "*el materialismo, que es la exageración de la materia y el espiritismo (idealismo) que es la exageración del espíritu*" (OCCC XXVIII, 326), en un intermedio que no quita ni da la razón a ninguna de estas concepciones a la hora de pensar la realidad en su totalidad. Para él, ambos aspectos son propios de lo humano e influyen en el proceso histórico en igual medida. La industria y el arte "*son naturaleza creada por el hombre*", y sería demasiado reduccionista enfatizar a uno en detrimento del otro en la consolidación de lo social como ámbito en el que lo humano se desarrolla. La idea del proceso conseguido por el hombre y el medio físico viene inmejorablemente recogida en el Prólogo al *Poema de Niágara* del autor venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde que Martí escribió en 1882 (recogido en OCCC VII, 223-238). Allí Martí escribe que de los "*choques del hombre y la naturaleza*" (OCCC VII, 227) emerge el todo social, por cuanto todas y cada una de sus elaboraciones son como las *chispas* que los roces producen según responda el objeto y sujeto a esa acción friccionante.

“Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal [...] y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal⁸ famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña” (NA).

Los procesos de *cambio de quicio* son producto de políticas intervencionistas o expansivas como lo fue el colonialismo. El hombre de la sociedad colonizada puede renunciar a su espacio genético negativamente. Es decir, no propone formas que modelen el espacio físico para lograr su vida en él. Así, se ve en la necesidad de imitar formas que se superponen al medio distinto, desorganizando así la totalidad de sentido analógico. Ahora adquiere más significación la crítica de Martí a ese hombre que *“acusa a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo del gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña” (NA)*, las tierras selváticas de América Latina requerían hombres que reconocieran el conjunto de su organismo más interno, no el de desierto⁹.

⁸ El *gamonalismo* es el sistema de producción desarrollado durante la colonia y que en muchos aspectos perdura hasta la actualidad, de concentración de la tierra bajo el poder violento de grandes propietarios que centralizan su poder desde la sombra de la hacienda y sus capataces, y que hacen, respectivamente, las veces de castillos-señores y recaudadores a la manera de feudos. Este sistema de explotación de la tierra ha retrasado el proceso de modernización de América Latina, tanto a nivel material como a nivel social, ya que los campesinos de las zonas rurales, en su gran mayoría indígenas, no han tenido la posibilidad de desarrollar una autonomía material o participación política dentro de los Estados bajo el poder de los gamones o señores. Véase sobre el gamonalismo José Carlos Mariátegui: *“Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”*; Lima, Amauta, 1955; especialmente el capítulo III: *“El problema de la tierra”*; También Mariátegui, volumen 13 de sus *Obras Completas*; en particular *“La lucha indígena contra el gamonalismo”* dentro del apartado I.

⁹ No es casual que Martí aluda aquí a sociedades de desierto, históricamente consideradas nómadas; en estas sociedades, por lo general, los lazos sociales y políticos están muy bien consolidados y son muy estrechos y cerrados, lo que les posibilita su existencia como tales a pesar de su vagabundeo. Lo social (la tradición, la moral y el código de leyes, de usos y de práctica de gobierno se transmiten invariablemente de generación en generación) permanece mejor y más sólidamente estructurado que en las sedentarias, lo que resulta primordial para su subsistencia como comunidad al carecer de una posesión territorial natural donde construir un espacio al que acudir y que efectivamente modele sus necesidades y sea su más fiel reflejo. Pero las sociedades latinoamericanas poseen su tierra propia, y por eso no necesitan de los patrones de las sociedades nómadas, es decir, de aquellas sociedades que no se identifican con su tierra a la que siempre andan buscando y añorando. Es por eso que América

II.a. El criollismo: una identidad coja

Sabe muy bien Martí que si el momento del Descubrimiento y la Colonia significa algo para América Latina es, sobre todas las cosas un momento de alteración entre un espacio físico y la conciencia que el hombre tiene del mismo. Con la Colonia se superpone un espacio físico, las tierras americanas, y una realidad distinta, el hombre europeo, que no ha nacido en él o no le pertenece. Lo europeo entra o se circunda en otro topos, se viene hacer criollo¹⁰, con una memoria de violencia y asesinato.

Martí tiene razón. La "entidad" criolla es una conciencia política-social que no se adapta nunca al medio en el que nace y le hace ser lo que es. Las leyes, la forma de gobierno, que el criollo promulgó, jamás llegaron a adaptarse "*al alma de la tierra*", a los caracteres naturales del país:

Latina no requiere de caudillos, que en el decir metafórico de Domingo Faustino Sarmiento, son como un Mahoma "*que pudiera a su antojo, cambiar la religión dominante*" (Facundo, Madrid, Cátedra, 1997; p. 102), - pero tampoco, nos dice Sarmiento, necesitan de su contrario, es decir, el modelo del *gaucho argentino* que es la antítesis del modelo nómada, ya que identificado profundamente con su lugar de nacimiento, carece de *res pública*, es decir, "*fáltele el municipio, la asociación íntima, y por ende fáltele la base de todo desarrollo social; no estando reunidos los estancieros, no tiene necesidades públicas que satisfacer*" (ibidem, p. 71)-. América Latina requiere de un patrón propio, pero sin caer en la nefasta bulimia imitativa en que Sarmiento cae al tomar como modelo de "civilización" al modelo europeo. América Latina requiere un patrón propio sedentario, que enraíce sus cimientos sobre suelo americano como único camino para deshacerse al mismo tiempo del caudillismo, del gaucho argentino y de la imitación compulsiva.

¹⁰ La categoría *criollidad* es primeramente una forma ideológica, y así define el *Diccionario Temático Abreviado Iberoamericano* al criollo: "*Después de la conquista de América, muchos de los europeos que emigraron al nuevo mundo se instalaron en él y tuvieron sus propios herederos. En los primeros años de colonización, los hijos de españoles se consideraban como españoles. Sin embargo, estos hijos de la tierra comenzaron a ser discriminados en determinados aspectos frente a los españoles peninsulares; discriminación que se extendió a todos aquellos que habían nacido en América, así fueran hijos de padre y madre ibéricos. El concepto acuñado fue entonces para diferenciarlos el de criollos. Con el curso de los años, el criollismo fue asumido por los naturales de América, como un status que los ligaba más a América que a España. Entonces, el criollismo sustentó un sentimiento de afirmación regional que se vinculó a la defensa de lo que ahora se consideraba la patria americana. En esto influyó la ilustración que recorría Europa a finales del siglo XVIII. Personajes ligados a las familias españolas con intereses económicos en América estuvieron comprometidos en los diferentes movimientos pre-independientistas y durante la independencia de América. Pero esto no significó que la guerra hubiera sido una simple confrontación entre criollos y españoles peninsulares. El sentimiento de sanción del criollismo como forma ideológica se expresa en múltiples alegatos elevados por las autoridades españolas como por funcionarios criollos que vieron en la actitud de los europeos de origen español, un riesgo que podía conducir a la confrontación física entre los miembros de una misma sociedad. Múltiples esfuerzos se hicieron para intentar asimilar a los criollos, dándoles un tratamiento igualitario frente a las políticas de la corona española. Pero allí, en donde se expresaba el poder local, el criollismo generaba enconos, ambiciones, disputas personales y actitudes intolerantes que aflorarían unidos a otros múltiples fenómenos, en los escritos y en la guerra que se desataría después de 1810*" (A.A.V.V.: *Diccionario Temático Abreviado Iberoamericano*, Sevilla, R.C editores, 1989; pp. 1436-1437).

“Con el alma de la tierra había que gobernar, y no contra ella ni sin ella, -entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y de las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico” (NA). Martí llama a esto “El continente descoyuntado” (NA).

El continente descoyuntado porque *“con el alma de la tierra había que gobernar, y no contra ella ni sin ella”,* y esto es lo que el criollo nunca comprendió.

La ideología del criollo, que fundamentó y fue motor de las luchas de Independencia en América Latina, está basada en un hecho natural que la hace indiscutible frente a las razones de los españoles peninsulares para fundamentar su poder colonial: los criollos nacen en tierras nuevas, las americanas; este hecho de nacimiento abre una zanja legal entre las dos clases de españoles¹¹. El *Derecho de Gentes*, norma legalmente establecida y reconocida por todas las naciones civilizadas del entonces, determina la prioridad que tienen los naturales de cualquier país de gobernar y desempeñar los cargos públicos de éstos. Es al criollo, el natural de las Indias, entonces al que le toca desempeñar esta tarea, y no al europeo, como ha venido sucediendo.

¹¹ Los distintos argumentos que se arguyeron para legitimidad la independencia, o cuanto menos la autonomía de las regiones del continente iberoamericano frente a las fuerzas españolas, hacen siempre referencia al factor geográfico, a la distancia geográfica que existe entre ambos pueblos. Tanto los documentos pre-independentistas como los de los geniales teóricos Fray Servando de Mier, Antonio de Ahumada o, especialmente, los de Melchor de Talamantes (en *Documentos Históricos Mexicanos*; México, tomo VIII, recopilador Genaro García, 1920; pp. 77-103), así como las posteriores Declaraciones de Independencia de las naciones americanas, observan a la naturaleza como fuente de derecho y autodeterminación política.

El criollo se aferra a un hecho natural para establecer un derecho jurídico, su derecho frente al monopolio de los peninsulares: que los naturales de la Indias, los nacidos en ellas, gocen de los beneficios de su patria. El español nacido en América deja de ser tal para establecer otra instancia: *la criollidad*, una nueva categoría social que quiere ser reconocida diferente por el hecho de nacer circundado por un determinado ámbito natural, las tierras de América. Sólo por su diferencia natural, de nacimiento, puede con toda legitimidad hacer uso de su soberanía como clase y sus intereses ser conformes al interés de su tierra de nacimiento. El criollo sabe que el “lugar”, la “tierra” de nacimiento, o a fin de cuentas, la naturaleza como entorno, le singulariza, le legitima como clase y le da pleno poder en el plano social frente a instancias ajenas. Quiere dejar de ser español, más aún, quiere distanciarse de ello, y esto sólo es posible porque ha nacido y pertenece a otras tierras. Sólo a través de este “hecho” geográfico adquiere legalidad sus intereses de clase.

Sin embargo, el criollo importa, continuando la ideología colonial, los sistemas de producción material y cultural de la tradición europea, es decir, importa las relaciones que los hombres europeos tienen con su entorno europeo, a las tierras de América, implantando relaciones en coordenadas geográficas absolutamente distintas. Es decir, el criollo recurrió demagógicamente al espacio natural.

El criollo minimiza el valor de la localidad, pues se siente superior por la sangre supuestamente “civilizada” que por sus venas corre herencia de

la colonia¹². Martí reconoce así, que “*el problema de la independencia no era un cambio de formas, sino el cambio de espíritu*” (NA).

Cuando Martí recomienda al criollo la *vuelta a la naturaleza*, no lo hace de manera demagógica. Tampoco pretende el pensador cubano con esta afirmación promover la vuelta a un pasado perdido, románticamente aheleado, de “buen salvaje”, donde el hombre se encuentra unido, sin intermediarios, a la naturaleza. Martí nos recuerda que el hecho de la Conquista es un hecho irremediable del que él mismo como criollo es producto¹³. Por eso apuesta por la creación, por una política y una

¹² Incluso se cuestiona la racionalidad de los indios; pero sólo es una artimaña inventada por los vencedores para apoderarse de las riquezas naturales y humanas de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, ideólogo de la clase colonialista y elegido por el cardenal de Sevilla para defender los derechos de los conquistadores y encomenderos contra los argumentos filosóficos de Bartolomé de las Casas, apoya toda su tesis de legitimación de las prácticas de dominación de los pueblos conquistados sobre los conquistados bajo la idea aristotélica de que el espacio político debe seguir el modelo natural según el cual la esclavitud se basa en un hecho natural “*está claro que, por naturaleza, unos hombres son libres y otros esclavos, y que a estos les conviene la esclavitud, y es justa*” (Aristóteles, *Política* 1255a, Libro I, capítulo V; Madrid, Alianza Editorial, 2001). La constatación empírica de que los hombres se diferencian por sus distintas capacidades intelectuales y físicas simplemente se expresa en lo político en el hecho de que se ocupen diferentes posiciones en la sociedad. El reconocimiento de que los hombres difieren por sus capacidades y sus posibilidades de adaptación alarga sus tentáculos en la tendencia a considerar la “naturaleza del esclavo” como inferior en cierto modo a la humana. Sepúlveda duda del grado de humanidad de los indígenas, a los que clasifica en un genero indeterminado entre el hombre y el animal no racional: *humínculos*, los denomina. Esta tesis tiene consecuencias prácticas al entender que por su minoría de edad humana deben ser gobernados por verdaderos hombres, los europeos. Además el que se argumente que los indios carezcan de razón es lo mismo que admitir que carecen de alma, con lo que la conquista es en realidad una guerra santa, que da pleno derecho al cristianismo a realizar la salvación eterna de los impíos en nombre de Dios. Para más información ver sobre todo la obra del cardenal español “*Democrates alter o sobre las justas causas de la guerra contra los indios*”, de 1544 (Madrid, Ed. Nacional, 1975), cuya publicación fue prohibida por la Corte española. O el estudio que el pensador mexicano Luis Villoro realiza en su libro “*Los grandes momentos del indigenismo en México*”; México, Colegio de México, 1950.

¹³ El modelo político martiniano no es indigenista. Es mestizo. Porque Martí intentó distanciarse de falacia ideológica en la que el criollo se engolfaba irremediablemente: por un lado, rememora y construye un pasado mítico en que lo indígena arrasado por el descubridor es querido como auténtico pasado, teñido de una pureza, frugalidad armónica con la naturaleza, belleza y nobleza moral y humana que nunca podrá ser restablecida y de la que ellos serán verdaderos continuadores y herederos. Pero, al mismo tiempo se desprecia al indígena viviente porque, degenerado en la circunstancia histórica carece de una mayoría de edad para gobernarse, con lo que requiere alguien que sea consciente de este hecho. El criollo se autoproclama tutor por su sabiduría adelantada (el histórico Hidalgo es un ejemplo, pero ni Bolívar se libra de esta paranoica ideología paternalista, y como ellos, muchos). La contradicción es espectacular: hay un “deber ser” no sustentado en ningún “ser”, como no sea la rememoración hueca e interesada (frente a la razón de los españoles) de un pasado que por lo demás nunca existió, tal y como ellos lo desean y al que no pertenecen ni por asomo histórico. Se inventa una especie de “ser” y se pasa a un “deber ser” siempre demasiado interesado. Veremos en Martí, que pretendiendo esquivar esta forma ideológicamente camuflada de la que muchos no están libres, habla de creación conjunta. Creación y novedad, proyecto y proyección que modifique la realidad para que toda actuación sea a

educación que hagan plenamente efectivo el bloque de relación mutua entre lo natural-humano. Pero no por asimilación pasiva e interesada, sino con una práctica política que sienta las bases para la construcción positiva de tal relación; y que en América Latina supone la aventura más arriesgada, porque a su espacio han ido a parar realidades tan distintas como lo africano o lo europeo. La política será para Martí el único puente que realice el paso necesario de uno a otro, de la naturaleza al hombre, para la convivencia:

“La ciencia, en las cosas de los pueblos, no es el ahitar el cañón de la pluma de digestos extraños, y remedios de otras sociedades y países, sino estudiar, a pecho de hombre, los elementos ásperos o lisos del país, y acomodar al fin humano del bienestar en el decoro, los elementos peculiares de la patria, por métodos que convengan a su estado, y puedan fungir sin choque dentro de él. Lo demás es yerba seca y pedantería” (OCC III, 117).

La consecución del *fin humano* en América pasa por el mestizaje. Y la premisa ineludible para la consecución feliz del mestizaje es la de trabajar la tierra americana para crearla mestiza, lo que repercutirá, a su vez, en el humano que la trabaja, mestizándolo. Martí habla a los criollos, les aconseja la única solución posible para un *continente descoyuntado*: *“¡Estos hijos de nuestra América, que han de salvarse con sus indios!”* (NA)¹⁴.

partir de esa realidad modificada y en la que “ser” y “deber” interactúan progresivamente para llegar mutuamente a una relación de analogía.

¹⁴ Nótese la amarga reprimenda que Martí lanza al criollo: *“¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¿Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delante un indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿El que se queda con la madre a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras*

Sólo así y apuntando a esta misma idea, Martí nos dice que lo *criollo-exótico* debe ser vencido por lo *mestizo-autóctono* (NA), porque el espacio natural y el espacio social son instancias que se retro-alimentan. La inter-relación entre la acción y el trabajo humano que se amolda a la peculiaridad de la naturaleza actuará en esta naturaleza modificándola, al mismo tiempo que se modifica el hombre que la trabaja, la siente o la quiere como es. Y esto deshace cualquier sospecha de demagogia y por ende logra la consecución feliz –orgánica y espontánea- del mestizaje.

II.b. Desnaturalizados: los *sietemesinos*

El proceso de colonización que España estableció en tierras de América suplantó toda una civilización a un nuevo hábitat, transplantando al nuevo ámbito estructuras socioeconómicas y políticas, patrones culturales y religiosos, así como pautas de comportamiento a un nuevo suelo, diezmando la “vegetación” autóctona¹⁵. De alguna manera, siguiendo la terminología martiniana, podríamos decir que con la colonia se *desanalogiza*.

Pero si observamos atentamente el caso de América Latina, la Colonia no sólo significó mudar o transplantar la *estructura profunda* de una

podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letrado de traidor en la espalda de la casaca de papel? ¡Estos hijos de nuestra América, que han de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de menos a más! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieres hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra, ¿se fue a vivir con los ingleses, en los años en que los veía venir contra su tierra propia? ¡Estos “increíbles” del honor, que lo arrastran por el suelo extranjero, como los increíbles de la Revolución Francesa, danzando y relamiéndose, arrastraban las erres!” (NA).

¹⁵Los habitantes de las tierras colonizadas fueron diezmadados, no sólo por su extinción violenta, sino que se practicó, como técnica colonialista, inmigraciones forzadas de las comunidades indígenas más conflictivas a otras regiones del continente, para conseguir amansar su rebeldía, pues con la des-ubicación espacial que estas comunidades sufrían perdían sentido sus luchas. A esta práctica se la

civilización a otras tierras sin adaptación previa u original (voluntaria, descubridores y colonizadores europeos, o forzosamente, comunidades africanas enteras que fueron descorridas a un entorno nuevo¹⁶), sino que se sustrajo el suelo natural de algunas comunidades indígenas (y consecuentemente a las africanas también). A unos se les da de más, a otros de menos, por defecto o por exceso, las consecuencias de la Colonia son en ambos casos interferencias que rompen la estructura de referencia que toda forma social constituye a partir de la relación con el medio físico.

Esta falta de coincidencia, de no integración del espacio geográfico en la identidad de un pueblo, como fue el caso de la legislación criolla, es de diagnóstico *sietemesino*. Como habíamos visto, para Martí la solución hubiera estado en que lo natural fuera tomado como fin en sí mismo, para su conservación y transformación, y no como mero medio para simplemente teorizar una legitimidad política que el criollo quiso para sí. No era suficiente ser diferente, sino que América Latina requería, *hacerse diferente*.

denominó *desnaturalizar*. Los casos más famosos de estas prácticas se realizaron en el Tucumán argentino.

¹⁶ Comunidades enteras de pueblos africanos fueron desplazados e importados como esclavos a territorios de América para comercializarlos como fuerza de trabajo en régimen de plantaciones, aunque no exclusivamente. En 1562 Inglaterra y Holanda inician y organizan el comercio de mano de obra esclava procedente del continente africano, descubierto durante los siglos XV y XVI por los portugueses, que permitirá asegurar la mano de obra necesaria para la explotación de las riquezas naturales existentes en los territorios de la recién colonizada América, y para lo que muchos significa el nacimiento de la época capitalista europea en cuanto facilita la acumulación necesaria de capital para saltar a la nueva etapa productiva. Este gran exilio obligado y brutal de miles y miles de personas arrebatadas violentamente de su entorno para ser explotados supone no sólo una diáspora sencillamente ingente sino que conlleva el exilio no sólo físico sino el de una cultura, el de un sistema de valores, de una religión, un proceder y entender la realidad, una visión del mundo, en fin, que nunca caerá en el olvido a pesar de la separación con el origen de la misma. Entre 1492 y 1870 el total de inmigraciones forzadas o desnaturalizaciones alcanza la escalofriante cifra de 9.391.100 de individuos, realizada por las naciones europeas de España, Portugal, Gran Bretaña, Francia, Holanda y Dinamarca. Para ver más información sobre este apasionante, y aún algo desconocido hecho histórico, y el cruce de caminos entre las cultura amerindia y la africana, libros como *"Africa en Venezuela, Piezas de Indias"* (recopilación e interpretación documental y bibliográfica de Jesús García; Venezuela, ed. Cuadernos Lagoren, 1990). O el más reciente *"La iglesia y la esclavitud de los negros"* de José-Andrés Gallego y Jesús M^a. García Añoveros (Navarra, ed. Eunsa, Universidad de Navarra, 2002).

Era necesario un proceso de “naturalización”, había que naturalizar, construir la analogía perdida, pero no sobre viejos patrones, ya dados o pasados, imitándolos, sino sobre nuevos, creados desde una realidad que efectivamente existe y que es distinta; y como tal requiere modelos nuevos de los recibidos con anterioridad.

Había que deshacerse de las distancias culturales (indígenas, africanas y europeas) a través de la creación de un suelo propio que las aproximara. Así, el *hombre* indígena, el hombre africano y el hombre europeo si trabajan y expresan una idéntica *naturaleza* –la naturaleza de América que todos comparten- en el proceso de interacción *naturaleza-hombre* produciría hombres idénticos, es decir, un hombre americano no diferente del indígena, del africano o del europeo, sino su suma, es decir, el hombre *mestizo-autóctono*.

Pero no fue así, no se “naturalizó”, no se reconstruyó la analogía perdida, sino que se continuó practicando la desnaturalización. Y es a esta práctica y los sujetos que la realizan a los que Martí denomina *sietemesinos*.

Así, frente a “lo nativo” tenemos “lo sietemesino”. Si *lo nativo*, como habíamos dicho, era la formación de una estructura social conforme o en armonía con el lugar o con el espacio de origen, a *lo sietemesino* o “a los *sietemesinos* sólo les falta el valor. Los que no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses. No les alcanza el árbol difícil, el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol” (NA).

Si atendemos al referente real del término metafórico, *lo sietemesino* es aquello a lo que, por haber nacido antes de tiempo, le falta la formación adecuada y necesaria para desarrollar efectivamente las cualidades que le doten de capacidades para relacionarse con el medio. El sietemesino no está maduro, aún, y por no estarlo, le es necesaria una formación que todavía no tiene. Le falta formación. El sietemesino es antinatural en tanto no se rige por las leyes imperiales de lo natural, que le exigen nueve meses antes de relacionarse con el mundo exterior. Evade la imperiosidad de esas normas al transgredir sus ritmos y, en tanto lo hace, queda a la deriva de lo inviable, convirtiéndose en algo amorfo e híbrido, no autónomo o dependiente.

Así pasa con pueblos enteros, que son como los sietemesinos y arrastran sus problemas. El problema de una mala formación por un nacimiento antes de tiempo, antes de haber madurado lo suficiente, es el mayor problema de las naciones latinoamericanas, y así lo ve Martí:

“Nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles. De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones” (NA).

Para las naciones o *pueblos sietemesinos* nacidos antes de tiempo¹⁷, y por cierto, de una manera artificial, empujados o obligados a hacerlo, inmaduros como comunidad, el principal problema es que no tienen una

¹⁷ El sietemesino está inmaduro para relacionarse con el entorno natural que dicta nueve meses para la formación completa y satisfactoria de un ser humano, simétricamente, siguiendo la metáfora martiniana, para la formación de un pueblo el “entorno natural” es el contexto histórico que desarrolla

estructura compartida, fermentada y madura que les dé precisos contornos frente a otras. En América Latina se fueron amontonando elementos sin que nunca se lograra cimentar una base común de convivencia. Se superpusieron formas de ver el mundo en un espacio común, formando grumos que taponan salidas hacia estados deseables de vida común. Martí llama a esto la “América coagulada”, que precisa “¡Echar, bullendo y rebotando, por las venas la sangre natural del país!” (NA)¹⁸.

La elección de este adjetivo metafórico, *lo sietemesino*, permite a José Martí enjuiciar a esos pueblos que han perdido o les falta su identidad, porque: o les fue robada o no les dejaron hacerse una propia. Por eso caen bajo la tentación imitativa intentando rellenar los huecos existentes. Esto añadido, además, al hecho de que los pocos factores propios que puedan poseer y que les individualizan son desdeñados o despreciados por los mismos individuos que componen la comunidad; causa de un sentimiento de inferioridad hacia la propia que les incita a copiar ajenas que creen superiores.

Y así pasa con comunidades a las que se les corta su propia y natural formación y crecimiento, que fracasan como tales. Que se les impide su desarrollo armónico y espontáneo que en ellas se inscribe desde que dieran en nacer como entidades sociales. Su Historia, que las identifica e

un bagaje o herencia para relacionarse con el medio externo como curso evolutivo de su proceso social, y que fija la legalidad, el recorrido, las fases, por las que transita ese mismo proceso.

¹⁸ Leopoldo Zea ha expresado esta misma idea a través del término hegeliano *Aufhebung*: para Zea la cultura europea es una cultura mestiza, pero al contrario de la latinoamericana, la cultura europea es una “cultura asuntiva de las expresiones culturales de los múltiples pueblos y razas que empujándose, las unas a las otras, se acrisolaron a lo largo de las diversas regiones que formaron Europa. Acrisolamiento que permitió el surgimiento de culturas síntesis, como la greco-romana, a su vez asumida por la cristiana hasta culminar en la cultura europea u occidental”. Mestizaje autoabarcativo que Hegel resumirá en la palabra *Aufhebung*. En cambio, el mestizaje de la América Latina es el de una “cultura surgida de la unión, pero no asimilada. Cultura de expresiones encontradas y que, por serlo, lejos de mestizarse, de asimilarse, se han yuxtapuesto. Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior” (Leopoldo Zea en “Ideas en Torno de Latinoamérica”; México, UAM, 1986; pp.281-291).

individualiza como pueblos, es anti-natural, discontinua, sietemesina, no formada, híbrida o amorfa Y por eso, en tanto pueblos, son “ *una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre, y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte-América y la montera de España*” (NA).

Más adelante Martí continua describiendo el metabolismo mal formado y esperpéntico del sietemesino:

“Con los pies en el rosario, la cabeza blanca, y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos denodados, al mundo de las naciones” (NA).

En resumen, con la colonia se injertó una estructura humana (lo europeo y lo africano) en otro lugar que no era el suyo, descabalandando así el elemento esencial de toda identidad nacional, y sin crear tampoco otra nueva que coincidiera con lo nuevo del lugar y que sustituyera la perdida. Nunca plenamente adaptados, importando maneras, en América Latina el injerto no ha dejado de ser un amontonamiento mal anudado, una maraña a la que no le crece ningún brote, producto del nudo que no se resuelve en unión. Sin embargo, pese a carecer de una estructura como comunidad, se crearon Naciones, Estados, sobre la aglomeración de formas. Por eso asegura Martí:

“Éramos una máscara. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad

desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata a los pies y la vincha en la cabeza.

El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, -en desestancar al indio,- en ir haciendo lado al negro suficiente”(NA).

El criollo, tras las luchas de Independencia, tuvo en sus manos desmadejar el entuerto, pero continuó la desnaturalización colonial y es que *“la incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas” (NA).* La hazaña hubiera estado en vérselas con la realidad complicada que delante se tenía, pero *“como gobernar con los sentimientos exaltados y unánimes es más hacedero que dirigir, después de la pelea, los pensamientos diversos, arrogantes, exóticos o ambiciosos; como los poderes arrollados en la arremetida épica zapaban, con la cautela felina de la especie y el peso de lo real, el edificio que había izado, en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza” (NA), se falló.*

Se soslayó la dificultad, se imitaron formas no mestizas y se aplicaron, sin crear operativamente esta América mestiza, que requería ser efectiva y estructuralmente mestiza, y no por imposición pasiva de esta realidad social.

Los escritos de Martí sugieren que ha de ser una creación guiada desde la resistencia al amorfismo sietemesino al proyecto unísono; una

creación que vaya desde la defensa de una memoria histórica a partir del sufrimiento colonial que permita el derecho de luto a los vencedores por sus víctimas y el derecho de recriminar las pérdidas de los vencidos, a la construcción común de un futuro que precisa de todas las voces que hagan sólo una comunicación, con la convicción de que la verdad no radica unilateralmente en la razón de unos u otros, sino en la suma de las partes implicadas. Desde aquí y por la liberación que significa perdonar y pedir perdón, crear; porque sin este bautismo redentor de culpas y faltas, de miedos y remordimientos, los intentos por superar la disfunción del sietemesino nunca prosperan:

“Los que, al amparo de una traición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quiere[n] que le[s] llamen el pueblo ladrón, devuélvale sus tierras al hermano [...] Es la hora del reencuentro, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes” (NA)¹⁹.

Este pasado sufrido une al continente Iberoamericano, pero también su requerimiento de injerirlo y crear un horizonte de acción. Por pasado y por futuro, la liberación de culpas, si quiere ser constructiva y exitosa

¹⁹ La devolución de tierras que Martí aquí preconiza, alude sin duda a uno de los asuntos pendientes, si no el más primitivo, de los problemas intestinos que el pueblo latinoamericano debe llevar a buen puerto: la Reforma Agraria, por tantos emulada, pero todavía no resuelta. La admiración de Martí hacia la figura de Juárez, por ser uno de los primeros en apreciar la fundamentalidad de esta cuestión, le hace dirigir varios escritos al *“indio que echó un imperio al mar, y supo desafiar la pobreza con honor, y reconquistó y aseguró la independencia de su tierra”*. (OCC VIII, 371-372). Este problema insoluble tiene su repercusión o es uno más dentro de la lista de los tres asuntos inconclusos, junto con el problema de autogobierno e independencia y el de la protección aduanera, que constituyen el bloque de una *revolución pendiente* o *sostenida* aún no plenamente resuelta por los pueblos de América Latina.

deberá seguir un movimiento en espiral centrífuga: desde el interior de los Estados Nación a la totalidad del Continente, y:

“Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que enseñan los puños, o el de casa chica, que le tiene envidia al de casa mejor, han de encajar, de modo que sean [como] las dos manos” (NA).

Bajo el principio de acción martiniano *“conocer para aplicar”*²⁰ (NA), las políticas del continente deberán ser unisonas si no quieren caer en garras indeseables que no les permitan incubar su camino formativo.

²⁰ O esa *razón experimental*, como en algún momento el propio Martí la denominó (OCCC XIX, 193), pues es aquella inteligencia que no debe perder de vista la realidad de una manera crítica; o *razón práctica* como Raúl Fornet-Betancourt la describe, pues la filosofía que mueve a Martí es la de una *“praxis filosófica que se deje guiar por el principio de que la racionalidad filosófica viva es la que nace de la confrontación crítica con la realidad y se constituye así, sobre la base de la observación y la reflexión, en razón práctica”* (Raúl Fornet-Betancourt: *Aproximaciones a José Martí*, Aachen, Revista Concordia, tomo 24, 1988; p. 108).

IV. CREACIÓN Y POLÍTICA. LOS IDEALES NORMATIVOS DE ACCIÓN: MESTIZAJE

El diagnóstico ya está hecho, Martí ha descubierto el problema latinoamericano: su tragedia es la del *sietemesino*. Pero, una vez que se ha dado con la causa de la enfermedad, atajarla con un tratamiento para su cura y pronta recuperación será tan difícil como lo ha sido el descubrirlo. ¿Cómo evitar o solventar la atrofia sietemesina de un pueblo? Este es el interrogante constante sobre el que vuelve una y otra vez, no sólo Martí, sino en general, todo pensador latinoamericano. O, ¿acaso no es una atrofia?

Alfonso Reyes dijo alguna vez, intentando dilucidar una supuesta inteligencia o modo de actuar peculiar y original de América Latina frente a los hechos, que surgida de su historia por la cual *"llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el salto es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción. La tradición ha pesado menos, y esto explica la audacia. Pero falta todavía saber si el ritmo europeo es el único "tempo" histórico posible, y nadie ha demostrado todavía que una cierta aceleración del proceso sea contra natura"*¹.

¹ Alfonso Reyes: *"Notas sobre la inteligencia americana en Ensayos sobre la inteligencia americana: antología de textos filosóficos"*; Madrid, Tecnos, 2002; (pp.79-86).

Martí pensó que acelerar era contra natura, pero no porque el ritmo histórico siguiera un patrón dictado por la civilización europea, sino más bien porque la falta de etapas acarrearía huecos insalvables que había que rellenar, desgarrones que habría, tarde o temprano, que zurcir. De lo contrario la *inteligencia latinoamericana* no sería supuestamente *original*, sería imitativa. Imitativa porque las construcciones en el aire, por mucho que Reyes diga, no existen; siempre ha de haber pisos intermedios bien asentados, previos, que guíen y sustenten los posteriores, y si no los hay, habrá que buscar sus referencias en otras culturas que sí lo hayan hecho. Y esto es lo que Reyes no desea, ni Martí.

El pensador cubano, salvando la distancia de los años, parece contestar a los que como Reyes piensa y recrimina su craso error de esta forma: "[...] *no ven que las ideas, como los árboles, han de venir de larga raíz, y de suelo afín, para que prendan y prosperen, y que al recién nacido no se da la sazón de la madurez porque se le cuelguen al rostro blando los bigotes y patillas de la edad mayor. Monstruos se crean así, y no pueblos: hay que vivir de sí y sudar la calentura*" (OCCC XXVIII, 293).

Cualquier expresión no sólidamente consolidada o delimitada dentro de la esfera material, en tanto refiere a la relación de una determinada comunidad con su entorno natural, tomará connotaciones de falsedad, de pura arbitrariedad o, en el peor de los casos, de autoritarismo, ya que se niega la legalidad y el despliegue propio de su proceso social². Por eso,

² "Hace falta en política la observación de las leyes naturales. Fatigase pronto quien anda deprisa. Si se marcha a saltos, falta la faena que viene después del salto, la fuerza en él empleada. En la gimnasia nacional, como en la individual, no se llega a alzar pesos mayores, sino después de haber alzado gradualmente por largo tiempo pesos menores. No es fuerza galvánica ocasional, ficticia lo que los

Martí apostó por la construcción de esas etapas perdidas, saltadas o descorridas. Apostó por rellenar los huecos, y cocer ladrillos, pero no con la mirada puesta atrás, arqueológica, o periférica, imitando. Martí apostó por una mirada futura, querida e imaginada, que no fuera de castillos en el aire. Por eso había que empezar por la construcción de un suelo firme donde asentar el edificio político y cultural de América Latina, ya que comenzar por la techumbre sólo proporciona cobijo pasajero y momentáneo:

*"Al remedio único constante y no a los remedios pasajeros. A la **autoridad del suelo en que se nace**, y no a la agonia del destierro, ni a la tristeza de la limosna escasa, y a veces imposible. A la patria de una vez. ¡A la patria libre!"* (OCCC V, 93; la negrita es nuestra).

No hay que acelerar, como asegura Reyes, hay que construir. Es una acción de creación porque surge de un hecho volitivo que tendrá que actualizarse o positivizarse; y es construcción porque mientras para otras sociedades las distintas etapas por las que pasan y evolucionan surgen por proceso histórico, en Latinoamérica roto su proceso, hay que producir y crear las fases perdidas de este proceso.

La primera etapa que requiere ser construida antes que nada y porque se carece de ella, y como ya hemos repetido hasta la saciedad, es la construcción natural o la construcción de estados naturales, llamados así por la referencia al entorno que siempre realizan, pero no porque la naturaleza sea la que dirija o dicte tal constructo. Como había dicho para

pueblos necesitan para prosperar seguramente; sino fuerza muscular, bien ejercitada, bien repartida, permanente, interna propia" (OCCC XIV, 145; el subrayado es mío).

Martí todos los productos del alma de los pueblos deben guardar analogía con la naturaleza, y América no puede ser menos, y como las relaciones de analogía con la naturaleza han sido rotas requieren ser re-construidas.

La referencia a la naturaleza es la mejor y más sólida base para la construcción de estados nación mestizos que América Latina necesita. Esto añadido, además, a la participación en una misma historia, logrará dejar atrás lo que hasta la fecha ha sido una informe masa humana, un conjuro de necios, que ha significado el mestizaje en América Latina. Aquel mestizaje aún no consciente, no asimilado tendrá un fin no muy lejano bajo la condición de una naturaleza compartida y las relaciones de analogía que a ella se proyecten. La correspondencia activa del sujeto y la naturaleza alumbra la nueva categoría humana: lo mestizo que se crea a sí mismo al imprimir su fuerza a un mismo suelo, el suelo americano. De esta forma la fundamentación del nuevo carácter nacional no se realizará a través de valores receptiva o pasivamente engullidos vía símbolos, himnos o cualquier clase de mitología nacional, o construida por oposición (a manera de chivo expiatorio de culpas), sino que será una identidad construida activamente, *con sudor y con las manos hundidas en la masa (NA)*, liberándose de las expiaciones a través de la obra.

Quizá sea un poco arriesgada la comparación que ahora pretendo, pero, por su fuerza y poder estético, me he visto en la "necesidad" de realizarla. El caso es que la construcción martiniana *de estado natural* para *su América*, tiene rasgos de similitud con un pasaje bíblico que Hegel, en sus *Escritos de juventud*, interpretó y aprovechó para la

construcción posterior de su propio sistema. Con esto no pretendo que el pensamiento de Martí se asimile o se identifique con el del alemán. ³ Sólo utilizaremos una de sus genialidades para explicar mejor la complejidad en la que nos encontramos. Tras las disculpas, se observa que a los mestizos les falta, no tienen o no poseen, un suelo o territorio natural que les refleje en tanto tales. Tienen una naturaleza recreada por lo indígena pasado o por lo europeo que llegó con sus formas de producción impuestas, pero no la tienen en tanto mestizos. Por esto la analogía se hace inevitable, la colonia fue como el diluvio bíblico al que Noé sobrevivió: *"la impresión que causó el diluvio de los tiempos de Noé sobre el ánimo de los hombres debió de ser la de un profundo desgarramiento y su efecto no pudo ser otro que el descreimiento más espantoso frente a la naturaleza [...] Noé reconstruyó el mundo desgarrado. Hizo de su ideal - algo pensado- algo existente y luego opuso al mismo tiempo todo el resto, también como algo pensado [...] Impuso a los hombres la ley, el mandamiento de restringirse, de tal manera que no se mataran mutuamente. Aquel que quebrantara tal restricción caería bajo el poder de esta ley y se convertiría en algo sin vida. Este ideal (convertido en algo existente) recompensó al hombre [ya que] fue el protagonista de naciones bellas y convirtió su época en madre de una naturaleza nacida de nuevo, que conservó su vigor juvenil"*³.

Hagamos uso de la metáfora hegeliana: para el caso de América Latina el diluvio fue lo que significó para este continente el Descubrimiento y la Colonia, que anegó sus terrenos, su naturaleza,

³ G.W.F. Hegel: *"Escritos de juventud"*; Fondo de Cultura Económica, México 1978, pp.219-237

negándosele a ésta su función de correspondencia analógica con el humano que la habitaba. "El ideal" o el "algo pensado", que todavía no ha fraguado del todo, lo *mestizo*, que se aplicará al objeto para crear o causar una materia, una naturaleza mestiza, naturaleza "*nacida de nuevo*", en la que se asentarán estados, naciones que a través de la legislación y la practica política aflorarán firmes dentro del ámbito internacional⁴.

Esta es sin duda la aportación más importante y personal de Martí: es necesario crear una "*naturaleza nueva*" después del diluvio colonial, que no se reduzca simplemente a secar los terrenos, sino más bien, como ya hemos dicho, a darles una nueva forma⁵. La expresión "dar forma" a la naturaleza debe comprenderse como que ha de ser vista y comprendida como nueva a partir de lo mestizo, con sus "gafas conceptuales" fijadas por la experiencia y las necesidades reales. Lo mestizo deberá guiar estas acciones sobre la masa que se le ofrece, así como sobre la realidad intersubjetiva adyacente al proyecto nacional. Esta es la gradualidad

⁴ La diferencia esencial entre el diluvio cristiano y el romano es que en aquél el hombre tuvo la posibilidad de crear una naturaleza nueva y a partir de ésta una legislación entre los hombres que respetara su condición, pero que al mismo tiempo modificara esta condición hacia su dignificación y beneficio. Sin embargo los latinos Deucalión y Pirra plantaron hombres en el suelo ya seco, pero no crearon un suelo nuevo, una naturaleza nueva; esto último es lo que habría hecho hasta entonces la legislación típicamente criolla heredada de la Colonia: "plantar" hombres en un suelo sin modificarlo previamente. Sobre esta lógica típicamente romana, Ovidio, en su *Metamorfosis*, construye su cosmológica: después del diluvio "*el mundo había vuelto a ser seco*", y el oráculo ordena a Pirra y a su esposo que arrojen piedras al suelo seco "*y en poco tiempo, por voluntad de los dioses, las rocas enviadas por las manos del hombre tuvieron aspecto de hombre, y la mujer tomó aspecto de nuevo gracias al lanzamiento de la mujer. Por ello somos un linaje duro y que soporta las fatigas y demuestra de qué origen hemos nacido*" (Ovidio: "*Metamorfosis*"; Libro I, 313-415; Madrid, Cátedra, 1997). Por oposición a la idea latina, para Hegel la esencia del hombre y su gran éxito se debe a que su condición más bien es la de domar la materialidad para superar esas fatigas, y su condición es más bien la del artífice que la de la pasividad de la roca. La ductilidad o capacidad de ser modelada la naturaleza humana por sí misma, engarza con la misma condición del mundo material, de la que el hombre es sólo una parte. No es casual que Martí también comprendiera al hombre como una especie dinámica, y condenó a todo aquel que todavía no hubiera comprendido que "*la naturaleza humana ha de cambiar de cómo es, y con sacar el oro fuera, no hace sino quedarse sin oro alguno dentro [...] el primer trabajo del hombre es reconquistarse*" (OCCC VII, 223-231).

⁵ La Colonia antes y ahora el criollo había "plantado" cosas sin ser propias o afines al nuevo suelo, lo que se requiere ahora es comulgar con este suelo, trabajarle tal y como él es y modificarlo con este trabajo del nuevo habitante de América, hasta que tome la forma que el hombre que lo que hace desee para su supervivencia y bienestar. Ya vimos, a través de la metáfora del árbol, que las ideas, los patrones como "*los árboles de un clima no crecen en otro, sino raquíticos, descoloridos, deformes y enfermos*" (OCCC VIII, 276). La cuestión no está en importar y transplantar los árboles que crecen en

gradual, valga la redundancia, del movimiento a defender: el acercamiento real y práctico del hombre a la naturaleza posibilitara la posterior identificación de los hombres que la trabajan con la misma. Y como naturaleza suramericana sólo hay una, en algún momento del proceso de intercambio entre la naturaleza y el hombre, el hombre latinoamericano vendrá a ser uno (dejará de haber criollos, por un lado, indios, por otro, y africanos por otro). Un americano mestizo que, a la vez, actuará y expresará la naturaleza mestizamente. Por eso, hay que acabar de una vez para siempre con la psicología del segundón propia de la mentalidad criolla, *"que al gozo de cavar por sí mismo en lo nuevo prefiere llevar a cuestras lo que cavó otro; o prurito rural del hijastro que en la brava honra solariega suspira avinagrado por su fantástica progeñe de galanes y damas palatinas, y en su inútil corazón niega a su padre"* (OCCC VII, 389).

Como había dicho Martí, *"monstruos se crean así, y no pueblos"* (OCCC XVIII, 293)⁶.

otras latitudes, antes bien, modificar estos árboles para que se adapten al nuevo clima, a la nueva tierra trabajada, que surjan de nuevo, como nueva clase.

⁶ Este problema nunca lo tuvieron los europeos que colonizaron el norte de América, porque deshaciéndose de todos o la gran mayoría de los autóctonos, familias de Gran Bretaña se apropiaron de pequeños terrenos que hicieron suyos mediante su trabajo y que modificaron conforme a sus necesidades adaptándolas al nuevo terreno. Esto posibilitó que estas gentes pudieran "maquinar" o intervenir directamente con el suelo de la región, ahora poseído, que concibieron como suyo propio y al que se unieron a través de su trabajo, lo que produjo una modificación mutua. El gobierno británico extendió el derecho de propiedad intercediendo entre las dos estructuras, un hombre y una materia, para que se produjera una mediación sin intermediarios entre ambas realidades, consecuencia de una reconciliación completa y nueva, que operó involuntariamente en el surgimiento de una nueva realidad social y política, de una auténtica y madura independencia. Es de "agradecer", que España no extinguiera todo la población natural de las Indias, pero confundió el método - producto de su modelo de jerarquía social-, pues no repartió la tierra al modo inglés para sus colonos. Los peninsulares españoles robaban las riquezas americanas que ellos no extraían, y sin asir o "hurgar" en esa materia, no la experimentaron, lo que les distanció radicalmente de ella, con la que nunca llegaron técnicamente a identificarse, pues nunca la hicieron suya. La actividad práctica directamente aplicada hubiera modificado su condición de exotismo, pero ni los colonizadores españoles ni los herederos criollos, continuadores de este proceder, hicieron nada para remediar esta situación. Así para Martí la revolución independentista de Norteamérica tiene otro aspecto, donde para él, *"nacieron los derechos modernos de las comarcas pequeñas y autóctonas"*, pues *"con mujeres y con hijos se fian al mar, y sobre la mesa de roble del camarín fundan su comunidad. Cargan mosquetes, para defender las siembras; el trigo que comen, lo aran; suelo puritano, intolerante e integérrimo, que odia el lujo, porque por él prevarican los hombres; viene el cuáquero, de calzas y*

Nótese que la dinámica que tomen las construcciones a realizar, son las del movimiento del círculo no-vicioso: legislar y educar mestizos para crear materia mestiza, para que ésta, a su vez, modifique a un humano que tiene que llegar a ser verdaderamente mestizo. Sólo así se supera la atrofia sietemesina -a fin de cuentas la forma que tome lo económico será condición de lo social-político y no al revés, que es lo que Martí pretende, y porque sabe que el "diluvio" sufrido en América fue lo político que revolucionó la naturaleza y lo económico que ella generó, y en este caso las teorías materialistas de la historia no se sustentan-.

El que sea una construcción y una toma de conciencia *naturalmente* mestiza, y no artificial o exótica, dependerá del grado en que los agentes a construir, arquitectos y albañiles al mismo tiempo, tomen en cuenta su ubicación geográfica como referente a su trabajo creativo:

"Injétese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas latinoamericanas" (NA).

chupa, y con los árboles que derriba, levanta la escuela; viene el católico, perseguido por su fe, y funda un Estado donde no se puede perseguir por su fe a nadie [...] traen arados, semillas, telares, arpas, salmos, libros [...] En la casa hecha por sus manos vivían, señores y siervos de sí propios; y de la fatiga de bregar con la naturaleza se consolaba el colono valeroso al ver venir, de delantal y cofia, a la anciana del hogar.[...] De fuera no venía la casta inmunda. La autoridad era de todos, y la daban a quien se la querían dar [...] Del arado nació la América del Norte, y la España, del perro de presa. Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en su riqueza, y la soldadesca sobrante [...] Llenos venían los barcos de caballeros de media loriga, de segundones desheredados, de alférez rebeldes, de licenciados y clérigos hambrones. Traen culebrinas, rodela, picas, quijotes, capataces, espaldares, yelmos y perros. Ponen la espada a los cuatro vientos, declaran la tierra del rey, y entran a saco en los templos de oro [...] Lo que come el encomendero, el indio lo trabaja; como flores que se quedan sin aroma, caen muertos los indios; con los indios que mueren se ciegan las minas. De los recortes de las casullas se hace rico el sacristán. De paseo van los señores; a quemar en el brasero el estandarte del rey; y al pie del estribo lleva el amo dos indios de pajes" (OCC VI, 133 y ss.).

Martí llega a estas conclusiones porque parte de la *noción expresivista de patria-cultural*: toda identidad se construye en torno a un eje o estructura más básica, y que es la que se da entre un hombre y el medio que le rodea y le enfrenta; a partir de aquí se producen un proceso de enriquecimiento mutuo de espirales concéntricas cada vez más alejadas del centro de origen. Por lo tanto si se quiere construir una identidad o un carácter nacional, el primer paso tiene que pasar inevitablemente por las referencias a la naturaleza que encuadra esa identidad.

En el exquisito texto *Maestros Ambulantes* (OCCC VIII, 288-292), Martí muestra de nuevo su compromiso con los presupuestos de la *teoría expresivista*. En él, Martí recomienda la clase de maestro que América Latina requiere. Y su recomendación gravita sobre un claro pivote "*es necesario mantener a los hombres en el conocimiento de la tierra [...] los hombres necesitan conocer la composición, fecundidad, transformaciones y aplicaciones de los elementos materiales de cuyo laboreo les viene la saludable arrogancia del que trabaja directamente la naturaleza*".

Pero no es ya lo más fundamental este aspecto saludable, pues existe una correspondencia con el que trabaja la tierra "*que por la maravillosa compensación de la naturaleza aquel que se da, crece*".

Se refiere Martí a un "crecimiento concienical", porque el contacto directo con la naturaleza "*revela a los hombres su propia naturaleza*", y llegan a "*saber de sí*". Por eso el niño de América no debe ir a aulas del extranjero a estudiar, pues lo que necesita "*es recibir de cerca y de lleno*

los efluvios y la amable correspondencia de la tierra" americana, "en cuyo trato" han de vivir para saberse americano.

Y esta correspondencia de la tierra y el hombre, este mutuo darse, producirá para Martí, no sólo las ganancias económico-materiales que América Latina necesita para salir de su retraso, si no lo que es aún más importante, ese contacto directo con la naturaleza americana producirá la identidad o esencia, como el mismo la llama, *hispanoamericana* (revelará a los latinoamericanos su naturaleza latinoamericana). Y cuando esto último se produzca, la naturaleza humana en su conjunto "crece" pues "alumbra nuevas esencias"⁷.

En economía se requiere el trabajo directo con la naturaleza, en política, como habíamos visto, los modelos deben ser conformes al "clima" o elementos naturales del lugar, y en literatura, como paradigma de expresión, "no hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica" (OCCC XXI, 164).

Por eso, termina el texto Maestros Ambulantes, "en campos como en ciudades urge sustituir al conocimiento indirecto y estéril de los libros, en conocimiento directo y fecundo de la naturaleza", porque este conocimiento y trato con la naturaleza hace que el hombre se conozca a sí mismo y el hombre americano necesita conocerse y producirse a sí mismo como americano.

⁷ Esta idea tiene mucho en común con la idea de Humboldt de que la diversidad natural explota la riqueza humana o cultural. Cuando se pretende imponer un determinado sistema político-económico sobre una civilización lo que se hace es monocultivar el terreno, lo que en última instancia es un empobrecimiento del terreno y de la humanidad. Por eso alguna vez el antropólogo Lévi-Strauss dijo que *la humanidad se instala en la monocultura; se dispone a producir civilizaciones en masa, como cultiva remolachas, esto es, basado en la producción de monocultivos*.

IV.a. Construcción de Estados naturales: Estados Nación fecundos.

La modernidad siempre formuló las más distintas teorías de un pretendido estado de naturaleza como supuesto metodológico previo al contrato social, al que los socialistas (utópicos) deseaban retornar por la frugalidad y espontaneidad que parece representar el hecho de estar inmediatamente unidos, sin lucha, a la naturaleza.

La referencia de analogía que Martí pide respecto al entorno natural y el hombre que la habita, no se trata de este modo teórico de vuelta al feliz e igualitario *estado de naturaleza*. Es más bien la percepción clara de que toda identidad, antes que nada, es ubicación, posicionamiento. Las distintas totalidades culturales construyan su identidad, como conjuntos, por la posición que ocupan, que va del entorno geográfico que acomodan y comercian, a la relación espacial con las otras totalidades culturales del mundo. Si no fuera así, si una totalidad política y social no se identificara por su contexto geográfico, estaría perdida, desorientada, des-ubicada a todos los niveles de su existencia social.

Y para el cubano, la analogía del medio geográfico debe realizarse en todos los ámbitos de la sociedad (tanto en el ámbito productivo-material como en el de cultura):

"la universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas acá ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria [...] El pensamiento

empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de paso de esta generación. El vino de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por yerro de forma, han de ponerse en formas relativas" (NA).

La salvación está en *crear*, crear desde la nueva instancia: lo mestizo, que no deje a nadie fuera. La cuestión es crear desde aquí, pues si de alguna manera la naturaleza originó al criollo (o al patizambo, o al cholo, o al mulato...), que como aconseja Martí se debe hacer mestizo, inversamente la naturaleza se viene a hacer mestiza, pues la naturaleza no es separable del hombre o la conciencia que éste tenga de la misma. El mestizo debe producir la naturaleza mestizamente, crearla de nuevo desde manos mestizas.

Martí, pues, habla de crear, de actuar o de la fuerza práctica y real del ser humano para dar forma a la sustancia material que le rodea, así como la ductilidad que ambas categorías, lo natural y lo humano, poseen para recíprocamente modificarse. Había dicho "*los jóvenes de América hunden las manos en la masa*" americana, para crear americanos⁸.

⁸ Martí no es un relativista ingenuo. Para el cubano no hay una naturaleza en sí o en absoluta, sólo hay formas relativas que la interpretan y producen. Pero hay un sustrato último, en sí o más esencial de la materia que permanece aún en un espacio irreconocible por la sabiduría y por la práctica humana, y aunque el concepto de materia queda enriquecido en el curso histórico, siempre hay un fondo indecible, opaco para acción y conciencia humana. En este sentido tampoco hay un concepto de lo Humano sino que éste siempre es geográficamente ideado, representado, histórico o conforme de un proceso, que debe ser entendido en plural. Pero la humanidad, como la naturaleza, tiene una

Por lo tanto, si el hombre como fuerza y formador es de una identidad mestiza creará sus producciones materiales y espirituales de manera mestiza. Martí había dicho, *"El vino de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino"*, o *"el pensamiento empieza a ser de América"*, refiriéndose a las dos formas de producción humana, así como el resultado de ambas, lo histórico: *"La historia de América, de los Incas acá ha de enseñarse al dedillo"* (NA).

Martí resume así la idea que he estado desarrollando de la necesaria formación de una naturaleza o de una materia mestiza:

"En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro, los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas, estudian la dificultad en sus orígenes. Los oradores, empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos, traen los caracteres nativos a la escena. Las academias, discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca, y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado.

idéntica esencia. Por eso en estricto sentido no hay nuevas realidades que se crean, ya sean producto de la mano del hombre o de las leyes naturales, sino que sólo hay modificación e interpretación sucesiva de la materia -ahora bien, Martí nunca deja claro si es desde la materia modificada de donde surge una nueva interpretación de la misma o si es la interpretación humana de esa materia la que dirige la modificación. Tal vez Martí no quiso dejarlo claro porque no se trataba de influencia lineal-. Lo que no es objeto de dudas es que esta modificación y hermenéutica de la materia natural es relativa a la forma y/o la fuerza que en ella se imprima. Así, la percepción de la naturaleza implica ya siempre el aspecto mediador, sentimental o racional del hombre, que socialmente produce una concepción de belleza artística o de conocimiento científico desde coordenadas de la naturaleza ya conocida o apropiada. La concepción martiniana de verdad comprende a la verdad como representación consensuada: *"la posesión de la verdad no es más que la lucha entre revelaciones impuestas de los hombres. Unos sucumben y son meras voces. Otros triunfan, y añaden nueva voz a la de la naturaleza"* (OCCC XII, 23). La relación del hombre con la naturaleza no puede fijarse de forma abstracta y de una vez para siempre; la verdad no es mera correspondencia con la realidad, ni tampoco mera propiedad del objeto independientemente de la conciencia, ya que el conocimiento de todo objeto nunca se deshace de un momento de constitución de la realidad que no limita a la conciencia a ser mero espejo. Las cosas percibidas de alguna manera serán cosas emotivas, cognoscibles o, a fin de cuentas, interpretadas desde un contexto histórico.

La prosa, centelleante y cernida, va cargada de ideas. Los gobernadores, en las repúblicas de indio, aprenden indio" (NA).

IV.b. Ideales normativos: condición de posibilidad de la construcción política.

En América Latina la solución está en: *"Conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno, y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador"* (NA).

Y es que Martí no reduce la identidad de una comunidad exclusivamente al compartimiento de las producciones materiales o espirituales, valorativas o estimativas, relativas a la región y que se van heredando por generación entre sus miembros, por lo que puede ser llamado tradición, sino y además al compartimiento que existe en toda comunidad de un proyecto futuro que se desea y se realiza en común, y que es tácitamente sentido por todos o por la gran mayoría de sus participantes, para sí y para las generaciones futuras. Podemos decir que la identidad de las comunidades sociales está llamada a ser una tensión suficiente y necesaria entre la conservación y el cambio, entre la estructura y la evolución, entre la herencia y la construcción novedosa. Sin uno de estos dos elementos, la comunidad como cuerpo orgánico estará llamada al fracaso. Que el primero de ellos falte no supone una traba insuperable, pero sí es fatídico para una sociedad el que sólo exista éste primero y no el segundo, o ninguno de los dos.

Martí habla de *creación* y *novedad*, porque en América Latina se fracturó la estructura de tradición, pero, una vez, efectivamente rota lo

que hay que hacer es, sin lamentaciones y sin nostalgias ingenuas que busquen en las ruinas pedazos que guíen y den forma al puzzle social, reconstruir esta estructura mirando al porvenir. Pero, ¿cómo?

La tradición no es ni el único ni el ingrediente imprescindible para el funcionamiento de una sociedad, sino la posesión de un proyecto de porvenir. El proyecto es un designio de ejecutar una obra según un plan ideado. Por tanto, es un proyecto que parte no de la realidad o de lo "dado", sino de la visión de un horizonte futuro. "Futuro" que si bien, inevitablemente, pasa por la realidad y lo "dado", su principal fuente es la novedad y la creación.

Mestizaje es para Martí la meta del proyecto, la cual dirige cualquier obra en la arena intersubjetiva. *Todas las fuerzas del país han de trabajar para la consecución real del mestizaje.* El mestizaje como proyecto es la *idea reguladora* que debe primar en las sociedades de Hispanoamérica; que permitirá el paso a momentos más elevados de mestizaje. Un fin quizá irrealizable en términos absolutos, pero operativo en tanto todas las *fuerzas del país* están dirigidas a su realización.

Como ya habíamos visto, si una obra adquiere carácter teleológico toma los rasgos y la dinámica propia de un organismo, que es el propósito de Martí en tanto pensador expresivista.

Para entender mejor la idea de *telos* en una comunidad humana (o "sentimiento subjetivo" de Huizinga), recurramos, por un momento, a la noción de *Voluntad general* de Rousseau (que no se reduce a la mera suma empírica y total de todos los civiles) y que Kant retomará postulando la categoría *cosa en sí*. Kant llama a la *Voluntad general* de

Rousseau *cosa en sí* porque como identidad de intenciones personales de los civiles compenetradas, que libremente tiendan hacia un fin común, no existe por los condicionamientos no sólo morales que el hombre, en tanto ser natural, posee. La *Voluntad general* es, entonces, inalcanzable, y por lo tanto *cosa en sí*, en estados políticos donde el derecho aún permanece en movimiento progresivo, esto es, en continuo devenir o haciéndose. La *cosa en sí* debe ser entendida como existencia superior de donde emerge la idea reguladora que anima desde dentro del sistema social y legislativo, según la historia y la esencia de ésta, que es la cultura, al todo social de una comunidad⁹.

La *cosa en sí*, para el caso que nos ocupa, debe ser entendida, entonces, como la realización de una sociedad perfecta, es decir, como la convivencia satisfactoria, provechosa, justa y no impuesta, es decir, voluntariamente querida, entre los miembros que la componen y que en el caso de América Latina, según Martí, es tanto como decir, mestizaje (ya hecho consciente y asimilado, y desde ahora operativo).

Este proyecto u *horizonte nouménico* (ya que no es algo "dado" ni existe en el mundo fenoménico) guardián de los caminos y elecciones tomadas, no es un horizonte pasivo, sino un principio activo de organización de todos y cada uno de los movimientos realizados por el gobierno del país (o del continente). La educación, las instituciones, las leyes positivas, la producción material o cualquiera de los ámbitos y acciones intersubjetivos, tendrán como cometido la realización del fin

⁹Immanuel Kant: *"Introducción a la Teoría del Derecho"*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978. Para el concepto de derecho en Kant ver Hannah Arendt: *"Conferencias sobre la filosofía política"*

propuesto. Un ideal, tal vez nunca objetivamente alcanzable, pero sin que esta condición de irrealidad sirva para su desdén, ya que su cometido radica en ser espolón o acicate. También es guía de cualquiera de los movimientos de la sociedad en su conjunto a la que modelar bajo su supervisión y que alargue su sombra en proyectos políticos pensados a largo plazo, problema encallado de las naciones latinas de América:

*"La nación que quiera ser asentada a toda prisa sobre nuevas bases, se satisfará con la política de vaivén y turno a que necesita acudir la monarquía para salvarse, o pretenderá ponerse en condiciones de regirse abierta, generosa, **constante y progresivamente**"¹⁰.*

La construcción o realización de ese ideal operativo al no ser parte de la herencia pasada, desagradable por sus tintes macabros y de exterminio, tomará la forma, no de algo "dado", sino de algo adquirido. Pero de forma progresiva, esto es, de forma orgánica o siguiendo el modelo orgánico.

En opinión de Martí la mejor forma de conseguir el mestizaje es a través de la forma política-legislativa de una República democrática (elección tomada más bien por el miedo a las monarquías ya pasadas, pero sin radical menosprecio de otros modelos políticos posibles para otras historias, otros caracteres que así lo convengan).

de Kant"; Barcelona, Paidós, 2003.

¹⁰ Fragmento tomado del discurso que Martí pronunció en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, el 19 de diciembre de 1889 (el subrayado es mío).

Posiblemente Martí tomó de Simón Bolívar, a quien consideró su maestro, la idea de *voluntad general*. Éste último explica inmejorablemente la necesidad de esta voluntad común en América Latina:

"¿No sería muy difícil aplicar a España el código de libertad política, civil y religiosa de Inglaterra? Pues aún es más difícil adaptar en Venezuela las leyes del Norte de América. ¿No dice el Espíritu de las leyes que éstas deben ser propias para el pueblo que se hacen? ¿que es una gran casualidad que las de una nación puedan convenir a otra? ¿que las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos? [...] Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; puesto que hasta la España deja de ser Europa por su sangre africana. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, [...] esta semejanza trae un reato de la mayor transcendencia". Pero aunque tenga, en cierto sentido, relevancia la multiplicidad de formas y caracteres, ante el hecho escrupulosamente político queda reducida a su mínima expresión, ya que más allá de que *"la naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los*

servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social [...] Por este solo paso se ha arrancado de raíz la cruel discordia"¹¹.

La idea de *voluntad general* no es, por tanto, original en Martí. Bolívar, Sarmiento o Alberdi, como criollos, utilizaron a la naturaleza para legitimar la identidad nacional de los latinoamericanos. Sin embargo, a diferencia de Martí, estos tres últimos pesadores confundieron el método. Aquéllos comprendieron que el problema de Latinoamérica radicaba en la ausencia de una sociedad civil (ya que, por un lado, estaba lo criollo que no se identificaba con la otra parte del continente o lo indígena que no se identificaba con lo criollo, o lo africano que no lo hacía respecto de ninguno de los otros dos), pero confundieron el procedimiento para lograrla. Pues, asumieron que el garante que produjera la sociedad civil en América Latina fuera un Estado centralizado.

Martí, partiendo de los presupuestos de la *teoría expresivista*, evita el obstáculo mayor para la consolidación de la sociedad civil: ésta no puede lograrse "desde arriba", es decir, imponiéndose. Esto es, no debe hacerse desde coordenadas mecánicas, ahora bien, tomando como modelo la dinámica orgánica. El carácter orgánico de una obra, en el caso que nos ocupa la construcción de la sociedad civil para América Latina, intenta solventar el problema más acuciante de las sociedades de Hispanoamérica: la desigualdad y la injusticia. Martí concluye, al establecer la equivalencia entre belleza y justicia, que si una sociedad

¹¹ Simón Bolívar: "*Discurso pronunciado ante el congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819*" en *Escritos políticos*; México, Ed. Porrúa, 1986; pp. 98-111.

civil en tanto constructo humano es impuesto y/o mecánico no es estéticamente bello, esto es, es injusto y por ende, artificial (no tiene la capacidad de auto-re-genararse y auto-re-producirse).

Para Martí el único camino que existe para superar el aspecto *sietemesino* de Hispanoamérica está en sentar la base o la tierra de cultivo adecuada para la formación de una sociedad civil que surja espontáneamente, es decir, naturalmente. Esto sólo es posible gracias a la identificación que los civiles realicen respecto a su espacio natural común y su modo de vérselas con él, o sea, teniendo en cuenta lo nativo y la tradición de los distintos grupos que comparte la naturaleza latinoamericana. Las prácticas mediadoras de las distintas tradiciones, respecto del entorno natural que habitan, al estar dirigidas hacia el mismo objeto y hacia un fin idéntico, la naturaleza de América y su aprovechamiento, llegarían a un punto en que se intercambiarían en una sola, una sola práctica porque su objeto y su fin es idéntico, la naturaleza Suramericana. En una sola práctica o acción humana que, en la lógica martiniana, es lo mismo que decir en una misma identidad bajo la tautología establecida los *frutos del alma* (frutos artísticos, materiales o políticos que surgen de vérselas con la sustancia natural) expresan una identidad, una esencia. Así a iguales frutos del alma igual esencia: si América Latina realiza y crea *frutos del alma* americanamente (es decir análogamente o como respuesta a la naturaleza americana), luego llegará a poseer una única esencia o identidad.

De esta forma, Martí resolvía el problema de la imposición "desde arriba". La sociedad civil surgiría espontáneamente o naturalmente, como

lo haría un organismo vivo, sin necesidad de imponerla desde arriba o extrínsecamente: *"por esa conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hacían traición. Las Repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos"* (NA).

Y si esto se produce bajo estas condiciones, normas o dirección, el constructo político resultante tendrá o conseguirá la denominación de "natural", en el siguiente sentido: si todas las voluntades han acordado pública o tácitamente, a través de los ideales normativos, su proyección en un complejo de convivencia y acción que los supera como miembros individuales, llegando a identificarse con él, la pluralidad de voluntades reunidas o la yuxtaposición de individuos cambia de naturaleza y se constituye en una especie de empresa común, se transforma en un "pueblo", en un cuerpo político unido, en una persona artificial pero realmente una, a la que se le puede atribuir todas las acciones que caen normalmente bajo los atributos de persona natural, o naturalmente constituida, con desarrollo y voluntad propia.

Es a esto a lo que Martí se refiere al hablar de *"pueblos naturales"*, pero que en verdad apunta a su momento político o legislativo, a un contrato social que las naciones de América Latina bajo las características de *voluntad general* deben aún realizar, dejando atrás su paradoja sietemesina o/y artificial.

La conclusión a la que Martí llega surge como resultado de su intento por evitar o minimizar lo más posible la brecha o la sima abierta que el Descubrimiento y la Colonia, en última instancia, significan. En la mente de Martí está presente la necesidad de suturar ese corte con el mínimo dolor y con garantías de que no se vuelva a abrir:

*"Nuevo es el problema americano, y más difícil que otro alguno, pues consiste en unir de súbito, lo cual no puede ser sino de modo violento, los extremos de la civilización que en todo el resto de la tierra se ha venido **naturalmente** edificando"* (OCCC II, 39; el subrayado es mío).

Martí quiere una costura con que reunir los extremos del corte evitando lo más posible la violencia que esto supone y conseguir que, al retirar los puntos, los extremos no vuelvan a separarse, lo cual sólo es posible por medio de la recreación del modelo natural (es decir, por proceso histórico) que las comunidades humanas siguen en tanto organismos con vida y desarrollo propio. En un organismo natural las rajaduras o cortes van cerrándose poco a poco, progresivamente y por sí mismos.

IV.c. El hombre natural

Martí, en el texto *Nuestra América*, expone el pensamiento expresionista aplicado a América Latina a través de parejas antinómicas. Siguiendo esta lógica, Martí contrapone la acción "*violenta*" a la acción "*natural*". Acción natural porque a la hora de gobernar "*el gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del*

gobierno ha de avenirse a la constitución del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país". Más arriba nos había dicho "la incapacidad (para gobernar, se entiende) no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia" (NA).

La sociedad civil produce el Estado político: *"el Estado político al que produce naturalmente el Estado social"* (OCCC VIII, 113), y si se varía el orden de los sumandos se varía el resultado, y el Estado social o estado civil no surge naturalmente, sino artificial o violentamente, es decir, de manera impuesta. No hay moldes, plantillas que se implanten desde arriba y a los que los individuos deban acomodarse, toda forma de gobierno nace de la identidad del pueblo, que representa el almacén o la estructura más básica. Y si esa identidad no existe, porque como ya hemos dicho hay *comunidades sietemesinas* que no tienen o no hacen por buscar una identidad, primero hay que hacerse una y después surgirá la forma propia de gobernarse.

Tal vez esta recomendación parece demasiado insustancial por obvia, pero pensemos que no lo es tanto para una América Latina que tuvo que empezar o debiera haber empezado desde el principio; tras la Independencia ni había modelos comunes, ni identidad nacional compartida. Esto, añadido a que las elites criollas que promovieron las guerras independentistas y que en término generales ostentaban el poder

político, económico y cultural de cada uno de los países, carecían de voluntad nacional y nunca llegaron a identificarse con la masa del pueblo. Por eso las elites en América Latina han promovido el enriquecimiento personal (que han lucido y guardado en bancos europeos o norteamericanos) en vez de invertirlo en las tierras nativas. De ahí la defensa que muchos intelectuales en el siglo XIX hicieron al surgimiento de una burguesía nacional que sacara de la pobreza e industrializara los países latinoamericanos¹².

Necesidad de una burguesía nacional; esta prerrogativa se hacía tan fundamental que copaba cualquier concepto de socialismo. La condición ineludible por la que se podría concebir un socialismo latinoamericano, como defensa de los derechos de los trabajadores y de la Internacional, no podía permitirse el lujo de sofocar o evadir el surgimiento de una atmósfera de progreso a través una burguesía propia que lograra sentar las bases para una economía fuerte, autónoma e independiente frente a poderes extranjeros.

Para el historiador Pablo González Casanova el socialismo en América Latina es otro modo de luchar contra el imperialismo y los resquicios que la Colonia había dejado en las sociedades, y en ningún caso contra los nuevos modelos burgueses, ya que concebían a éstos como los únicos capaces de realizar la autonomía deseada frente a un

¹² Al respecto dice Martí: *"quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que vende, sirve. Hay que librar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. El flujo excesivo de un país sobre el comercio del otro, que rinde sus sentimientos al interés, o sacrifican al interés una parte de sus sentimientos al interés, o sacrifican el interés a una parte de sus sentimientos. Cuando un pueblo fuerte da de comer a otro, se hace servir de él. Cuando un pueblo fuerte quiere dar batalla a otro, compele a la alianza y al servicio a los que necesitan de él. Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro, es separarlo de los demás pueblos. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios"* (OCCC VI, 158).

mundo eminentemente capitalista e intervencionista. Así, la masa proletaria, por raro que parezca, estaba dirigida por una ideología liberal, porque el movimiento de clases era al mismo tiempo un movimiento de carácter nacional¹³.

¹³ "En los países coloniales y dependientes la historia de las masas encierra una lucha de naciones y otra de clases, con varios y variantes actores que se juntan, unen y dividen, en los movimientos de liberación nacional. [...] El desarrollo ideológico y político de los trabajadores no les permitió plantear el problema de la lucha por el poder como una lucha a la vez anticolonial, antimperialista y anticapitalista. La mayoría no se imaginaba siquiera el problema de la lucha por el poder, o lo evocaba como un fenómeno muy remoto. Los trabajadores más avanzados sólo luchaban por ciertos derechos mínimos.[...] Por una razón u otra ni los socialistas ni los anarquistas suscitaban el problema del poder. Ni los socialistas ni los anarquistas pensaban en la lucha contra el imperialismo y el colonialismo como algo que ellos fueran capaces de dirigir. Objetivamente no lo eran. Y subjetivamente, por mil razones, no podían serlo". La lucha por la liberación nacional les superaba, porque la lucha contra la dependencia englobaba a la de clases y era más estructural y básica, por lo tanto había que deshacerse antes de ésta que de ninguna otra, así "en esas circunstancias el liderazgo casi trémulo de los movimientos de liberación nacional quedó en manos de la pequeña burguesía revolucionaria de entonces y de algunos caudillos más o menos próximos a las antiguas oligarquías que resistían la penetración del imperialismo de una manera muy vulnerable, muy efímera". El proyecto a seguir para liberarse al mismo tiempo del neocolonialismo y de los ultrajes más injustos del capitalismo, concebía un plan que "proponía un socialismo que convirtiera a todos los trabajadores en pequeños propietarios y estableciera un estado de pequeños propietarios-trabajadores. El que las revoluciones iniciadas en México, medio siglo antes, no hubieran liquidado el monopolio del suelo impedía alcanzar la libertad y el progreso a pesar de todos los sistemas políticos y de todos los hombres públicos. En vista de ello era necesario imponer una nueva ley agraria, declarar que todo el territorio pertenece a la nación, eliminar el régimen de las haciendas, entregar las tierras a sus habitantes y a los pueblos vecinos en forma de pequeñas propiedades y de propiedades comunales, dejando que los hacendados conservaran sus casas de campo, sus fábricas, sus minas, sus ganados y todas sus fincas urbanas". González Casanova: "Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina", México, Siglo XXI editores, 9ª ed. 1999; pp. 50-69.

Recordemos el vínculo estrecho que existió entre el movimiento socialista mexicano y Martí, para muchos determinante de la obra posterior del cubano (Fernández Retamar en "Martí en México. México en Martí", México y Cuba, dos pueblos unidos en la historia; México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, A.C. 1992, pp.87-104), para otros más que eso, ideólogo y artífice influyente de este movimiento (Paul Estrade en "Un socialista mexicano: José Martí"; La Habana, Letras vol. II, Cultura en Cuba, ed. Pueblo y Educación, 1989; pp.375-396), para otros simple cronista (Núñez y Domínguez "José Martí en México"; México, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1933; pp.39-57). Sin entrar en la cuestión del papel que Martí pudo haber jugado dentro de este movimiento social, queda claro que, en líneas generales, comparte estos rasgos descritos por González Casanova en la defensa del surgimiento y creación de pequeños burgueses-propietarios nacionales y de relativos asalariados que conlleva, contestando así a las pregunta que Fernández Retamar y Fornet-Betancourt se han planteado sin interpretación aún concluyente: "La unidad nacional es, ciertamente, una obsesión para Martí, pero no es la causa por la que el pensamiento margina la problemática de la lucha de clases. A nuestro juicio, el silencio de Martí sobre este problema obedece a razones que no son sólo de estrategia. Decir que "deja de lado temporalmente este problema en aras de la unidad revolucionaria" (Fernández Retamar, "Ensayo de otro mundo; Martí en su tercer mundo"; París, Cuadernos de Ruedo Ibérico, 1967; pp. 3-26) es forzar una verdad del pensamiento del Apóstol para hacer entrar en ella un elemento otro que no expresa, pero que quizá a nosotros nos conviene ponerlo dentro. El problema, a nuestro modo de ver, no es de estrategia sino de principios. Creemos, en efecto, que es mucho más conforme al espíritu de Martí decir, simple y llanamente, que su silencio significa el rechazo abierto de su sensibilidad intelectual a la temática de la lucha de clases. Martí está profundamente convencido de la viabilidad de una sociedad fundada sobre sentimientos de amor, donde las diferencias sociales pierdan su carácter" (Raúl Fornet-Betancourt: "Aproximaciones a José Martí"; Aachen, Rev. Concordia, 1988; p.22). Sin quitar a ninguno de los exégetas de la obra martiniana su razón, creemos que habría que dejar constancia de la necesidad que la intelectualidad latinoamericana en su totalidad vio en el desarrollo liberal y económico de los países y del continente en general, para hacerse fuertes y frenar cualquier intento de intervención extranjera. La idea bolivariana de abrir los aranceles y crear un mercado a nivel continental, va en este camino. La creación de pequeños propietarios y de una clase media generalizada, sería la idea más cercana, en nuestra opinión, a la de Martí, que dice así "la organización revolucionaria no ha de desconocer las necesidades prácticas derivadas de la constitución e historia del país, ni de trabajar directamente por el

Martí sigue esta línea al afirmar que: *"el derecho del obrero no puede ser nunca el odio al capital: es la armonía, la conciliación, al acercamiento común de unos y de otros"* (OOCC VI, 275)¹⁴.

El tomo VI de las *Obras Completas* de Martí recoge todos sus escritos pertenecientes a su época mexicana o coincidiendo con su estancia en el México de 1875 a 1878, momento histórico que representó el común denominador de los movimientos obreros del siglo XIX latinoamericano. La preocupación constante de estos movimientos obreros radica en sentar las bases que promuevan las condiciones materiales idóneas para la creación de lo que el mismo Martí llamó *la República Nueva*, refiriéndose a México. Para Martí México sería el modelo para el resto de Iberoamérica. Este modelo discernía que la defensa de los derechos de los trabajadores no debe olvidar que *"sin la vida sólida económica es imposible todo progreso y toda seguridad de la nación"* (OOCC, VI, 63); y esta vida sólida y seguridad de las naciones americanas pasaba por la consolidación de una burguesía liberal fuerte y con intereses nacionales, con lo que se apuesta no por la igualdad de riquezas, sino por la no pobreza (volverá sobre este punto en el capítulo V, en el que veremos más claramente la postura que intento sostener acerca del llamado *"socialismo de José Martí"*).

predominio actual o venidero de clase alguna; sino por la agrupación, conforme a métodos democráticos, de todas las fuerzas vivas de la patria" (OOCC I, 272).

¹⁴ Pedro Cantún, en su genial libro *"El socialismo mexicano"*, ubica la figura martiniana en este contexto y recoge esta cita como expresión paradigmática del mismo *"La huelga [...] un sistema justo es reprochable cuando sirve de órgano a exageradas peticiones de los obreros, salvador y necesario cuando se usa para rechazar exageradas exigencias de los capitalistas"*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 113).

Sin una vida económica sólida es imposible el progreso y la seguridad del continente; Martí entendió que sin estas dos cualidades, progreso y seguridad, Latinoamericana sería "carne de cañón" frente a la rapiña extranjera. El desarrollo de la ciencia, la tecnología y el progreso era tan fundamental en las sociedades de su América como el fomento de los elementos que podríamos llamar normativos o culturales, y que pasaba por la aceptación de muchos de los pasos que otras comunidades ya habían realizado, sin que esto signifique el menosprecio de la autonomía Latinoamericana que a todos los niveles siempre defendió, ya que:

"la ciencia es toda una, y conviene todo lo que junte a los pueblos, si la amistad no llega a la funesta e imposible unión" pero "la ciencia, en las cosas de los pueblos, no es el ahitar el cañón de la pluma de digestos extraños, y remedios de otras sociedades y países, sino estudiar, a pecho de hombre, los elementos ásperos o lisos, del país, y acomodar al fin humano del bienestar en el decoro los elementos peculiares de la patria, por métodos que convengan a su estado, y puedan fungir sin choque dentro de él. Lo demás es yerba seca y pedantería" (OCCC III, 117 y V, 347; respectivamente).

Más adelante, siguiendo la lectura del texto *Nuestra América*, Martí expresa esta última idea a través del par de oposición *"lo importado"* frente a *"lo natural"*. Nos recuerda el cubano que *"el libro importado ha sido vencido* (y añadido que aún debe ser vencido, pues el deseo martiniano está todavía lejos de realizarse) *en América por el hombre natural"*.

Establece pues una oposición entre el hombre que importa ideas ajenas o no piensa desde lo nativo y el *"hombre natural"*, que actúa en contraposición.

Bajo esta misma idea quedan englobados algunos términos más como *"lo ajeno"* en contraposición a *"lo autóctono"*; o *"lo artificial"* frente a *"lo real"*, *"lo real"* como *"natural"* y no como *"imitación"* o mera apariencia. Una imitación que siempre es falsa por no atender las necesidades reales, una imitación que enmascara y no es crítica, y que tiene como sujeto a la *figura del sietemesino*, de la que los pueblos latinoamericanos deben deshacerse de una vez por todas dar para dar paso a esa otra que *"le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real"* (NA).

IV.d. *Civilización versus naturaleza/barbarie*

Existe otra importante pareja de antónimos que ha sido muy discutida y de la que se han hecho interpretaciones un tanto aceleradas, ya que, en realidad, para Martí los términos que la constituyen son términos que no se excluyan mutuamente. En realidad es una falsa contraposición. Martí recomienda una *Aufhebung* entre el elemento campesino que América Latina posee y la élite criolla. Una *Aufhebung* entre campo/ciudad, hombre natural/hombre civil, o traducida bajo la fórmula más general, naturaleza/civilización.

"El campesino el creador se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura" (NA).

Según Rafael Rojas, en su libro *"José Martí, la invención de Cuba"*, *"el discurso martiniano contempla siempre su propia reificación moral y política, no exige que la temporalidad moderna aparezca en su escritura liberada de los dualismos tradicionales. Más bien, en el caso de Martí, las antítesis románticas de naturaleza-civilización, campo-ciudad, silencio-bullicio, soledad-multitud, vida-muerte, virtud-dinero... se exacerba"*. Más adelante continúa diciendo *"Tanto las crónicas de Martí, como sus Versos Sencillos y Versos Libres, entablan un diálogo destructivo con la modernidad norteamericana. En ambas escrituras del discurso martiniano es similar: el escenario masivo, mercantil, monetario y urbano es neutralizado por la justicia natural"*¹⁵.

Por todo lo dicho hasta aquí, vemos como la interpretación de Rojas es un tanto corta de miras y padece de superficialidad.

En realidad Rojas maneja ideas de "romanticismo" y "modernidad" muy unívocamente, y las aplica al pensamiento martiniano, lo que no hace sino ratificar una conclusión ya tomada previamente, afirmando cosas como esta: *"Octavio Paz ha dicho que los modernistas hispanoamericanos- al igual que los simbolistas franceses- postularon "otro romanticismo". El montaje del escenario romántico debió llevarlos a la reconstrucción poética de un paraíso perdido. El romanticismo, tal y como aparece en las cartas de John Keats, era la búsqueda perpetua del estado adánico. El poeta representa al mundo como si estuviese habitado únicamente por la naturaleza y las almas [...]* Si la escritura poética de

¹⁵ Rafael Rojas, *"José Martí: la invención de Cuba"*; Madrid, Ed. Colibrí, 2000; pp.117-119.

Martí no se moviliza contra la modernidad, al menos se articula en sus márgenes. Su poesía muestra una voluntad fugitiva que entraña secretas alusiones a otro espacio de fundación moral. Y otro territorio para la eticidad y la poesía significa también, en Martí, otro territorio para la política. Las fugas de la modernidad que experimenta su escritura son tropismos hacia la zona insólita de su génesis nacional.

Es por eso que la frustración de su República, más que el origen de toda política cubana, representa el destino de toda poética martiniana. La posibilidad de la República está ligada a su ratz mística, secreta, inefable. Aquella nación soñada era una confluencia de imágenes que lograban escapar de la modernidad [...] Martí se negó a ese reencuentro con el orden moderno y decidió morir, como Séneca, aferrado a la utopía de una dulce razón"¹⁶.

Nada más lejos de la mente de Martí. En primer lugar porque la utopía martiniana, como ya hemos visto, es modernamente activa, la de Séneca, no. Y segundo, porque mientras que, con ciertas salvedades, podríamos estar de acuerdo con la opinión de Rojas en referencia a la poesía martiniana, no lo estamos con la opinión que sostiene respecto de la política martiniana. Rojas deduce ésta de aquélla, cuando en realidad hubiera sido más correcto lo contrario, pero ni aun así.

En verdad lo que Rojas no comprende es el hecho de que el Modernismo, y no sólo el latinoamericano, si significó algo fue, sobre todas las cosas, una conciencia escindida. El pensador moderno se caracteriza por poseer una conciencia dividida. Porque la modernidad por

¹⁶ *Ibidem*, pp. 23-24.

un lado acepta y defiende el progreso y la ruptura que realizó de las viejas formas, de los viejos patrones o valores. Pero, al mismo tiempo, una sensibilidad de vértigo en la nada tras el espacio abierto y vacío que había dejado aquella destrucción de valores y viejos patrones a su paso se tradujo, en cierta forma, si no en rechazo, por lo menos sí en temor, en cuanto que la pérdida de patrones podía desencadenar algo peor¹⁷.

Son las dos caras de una misma moneda. Que hacen que Martí conciba la política como la real posibilidad de elaboración y construcción de nuevas estructuras y parámetros que rompan y sustituyan las autoridades, los privilegios tradicionales y aceleren el progreso. Pero al mismo tiempo, ante el horizonte abierto la pequeñez de una voluntad era inmensa. El intelectual resguardado en el espacio privado de la poesía, al que tiene derecho todo compromiso¹⁸, anhela una naturaleza inamovible que dicte los valores más clásicos, buscando un suelo en el que "todo lo sólido se desvanece en el aire": *"Nuestra visión de la vida moderna tiende a dividirse entre el plano material y el espiritual. Este dualismo, que impregna la cultura contemporánea, nos aparta de uno de los hechos que impregnan la vida moderna: la mezcla de sus fuerzas materiales y espirituales, la íntima unidad del ser moderno y del entorno moderno: pero la primera gran ola de escritores y pensadores sobre la modernidad tenían un sentimiento instintivo de esta unidad que dio una riqueza y una*

¹⁷ Véase el paradigmático ejemplo de Karl Marx. Marx admiró a la burguesía por su aspecto transgresor de los viejos valores, en la misma medida que la detesta porque eligió erróneamente el modelo para sustituir lo pasado.

¹⁸ Ante la publicación de su primer libro de poemas, Martí escribe a su amigo Manuel Mercado: *"En un estante tengo amontonadas hace meses toda la edición; -porque como la vida no me ha dado hasta ahora ocasión suficiente para mostrar que soy poeta en actos, tengo miedo de que, por ir mis versos a ser conocidos antes que mis acciones, vayan las gentes a creer que sólo, como tantos otros poetas, poeta en verso.-"* (extracto tomado, precisamente del libro de Rojas (ibidem, p. 40 o en OCCC I, 333).

profundidad a su visión de las que lamentablemente carecen los autores contemporáneos que se ocupan de la modernidad"¹⁹.

Las crónicas de Martí de su estancia en EEUU²⁰, son, sobre todas las cosas, crónicas sobre la modernidad, con su parte de halago y su parte de sospecha e incertidumbre; y ¿qué mejor manera de "arrinconar" al plano privado de su poesía este miedo y utilizar en el plano público el arrollador hecho de la ruptura y la creación activa, política y material que la época moderna supone?. Por eso: *"el progreso no puede ser cantado en el lenguaje de la poesía. La historia del progreso humano se cuenta en los puertos llenos de buques, en las fábricas pobladas de obreros, en las ciudades ennegrecidas con el humo de las fraguas, en las calles obstruidas por los carros, en las escuelas llenas de niños y en los árboles cargados de fruto. La poesía es el lenguaje de la belleza, la industria es el lenguaje de la fuerza"* (OCCC XV, 24)²¹.

¹⁹ Marshall Berman: *"All that is solid melts into air. The experience of modernity"*; New York, Simon & Schuster, 1982; p.128. Texto tomado de la traducción al español por Andrea Morales Vidal: *"Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad"*; México, Ed. Siglo XIX, 2001. Berman centra su estudio en esa conciencia escindida que los modernos poseyeron y que los contemporáneos no llegaron plenamente a comprender.

²⁰ Martí extrajo de su estancia en EEUU conclusiones que llevaban a alabar su progreso político, económico y cultural, pero con la mirada puesta en el intento de no caer en los errores y en las desmesuras a que conllevaba. Como buen moderno, dio una de cal y otra de arena, mostró los beneficios y los peligros, las esperanzas y los miedos, y previno a su pueblo. Martí sabía que su América necesitaba del avance de las ciencias y la técnica que la sacara de la pobreza que le impedía desenvolverse con libertad y porvenir, creyó en la revolución que rompiera con los viejos patrones de la colonia española para poder construir un nuevo orden de cosas: la modernidad era la posibilidad de cambiar no sólo las formas, sino los espíritus, por eso tiene poco sentido afirmar, como Rojas lo hace, que Martí deseara volver a las formas dictadas por una instancia superior y externa a las propias fuerzas de los hombres, bajo el nombre Naturaleza o Dios.

²¹ Esta nota está tomada del libro de Rojas ya citado (p. 23), pero Rojas evita recoger lo que viene después en el texto original, que dice así "El pueblo que puede cantar por la mañana o por la tarde, cuando raya el alba o cuando se retira a descansar, pero durante el día, es preciso trabajar". "Es preciso trabajar" Esta recomendación va dirigida al pueblo español, que "empieza a comprender que en el movimiento del progreso ellos deben ocupar su puesto". La lectura completa del texto arroja otra interpretación completamente distinta a la vertida por Rojas, pues en aquella se ve como Martí comprendió el progreso técnico de cualquier pueblo como la instancia necesaria para su bien y su futuro, siempre que éste se de por *"pasto propio, y propio empleo"* (OCCC XV, 44). Por eso Martí continua hablando a los españoles que: *"empiezan a ver que no pueden quedarse en árabes ni convertirse en gitanos. Y como el mundo entero razona y las fábricas de vapor ocupan sus lugares de inmensos arsenales, ellos a su vez deben razonar con el mundo, trabajar en las fábricas y buscarse*

En términos generales, el paso histórico que significó el modernismo fue aquel momento que englobó y superó el romanticismo que le precedió, como siempre suele pasar, y del que no se evadieron ni los pensadores más modernos, como Nietzsche, Marx, Baudelaire, Galdós y Clarín, Carlyle y Dickens, o Herzen y Dostoievski.

En el magnífico libro de Marshall Berman, se describe increíblemente el sentimiento que inundó a todos los pensadores modernos. Dice Marshall que: *"si avanzamos unos cien años y tratamos de identificar los ritmos y tonos distintivos de la modernidad del siglo XIX, lo primero que advertimos es el nuevo paisaje sumamente desarrollado, diferenciado y dinámico en el que tiene lugar la experiencia moderna. Es un paisaje de máquinas de vapor, fábricas automáticas, vías férreas, nuevas y vastas zonas industriales; de ciudades rebosantes que han crecido de la noche a la mañana, frecuentemente con consecuencias humanas pavorosas; de diarios, telegramas, telégrafos, teléfonos y otros medios de masas que informan a una escala cada vez más amplia; de Estados nacionales y acumulaciones multinacionales de capital cada vez más fuertes; de movimientos sociales de masas que luchan contra esa modernización desde arriba con sus propias formas de modernización desde abajo; de un mercado mundial siempre en expansión que lo abarcó todo, capaz del crecimiento más espectacular, capaz de un despilfarro y una devastación espantosas, capaz de todo salvo de ofrecer solidez y estabilidad. Todos los grandes modernistas del siglo XIX atacan*

sitio entre los que piensan como Herbert Spencer. Se quejan como Heine, dudan como Byron y desprecian como Leopardi. Con sus manos españolas deben tañer las cuerdas de la lira humana"

apasionadamente este entorno, tratando de destruirlo o hacerlo añicos desde dentro; sin embargo, todos se encuentran muy cómodos en él, sensibles a sus posibilidades, afirmativos incluso en sus momentos de mayor seriedad y profundidad²².

Es por tanto, normal y propio que la modernidad sintiera a ésta a una vez como un *"tiempo ruin para el poeta"*, como lo expresó Martí, pero no porque fuera romántico, sino precisamente porque fue moderno. Por eso, también, es un tiempo loable por los patrones fijos y excluyentes que se han hecho saltar por los aires. La dicotomía o el desdoblamiento en que los pensadores modernos se encuentran no es un hecho contradictorio, sino parte de una coherencia interna más profunda.

Dentro de este patrón de pensamiento se encuentra la denuncia que todos ellos realizaron a la excluyente contraposición entre campo/ciudad que ha realizado la época burguesa. Denuncia que tiene como destinatario aquellos que han pretendido el ostracismo más radical de una parte fundamental del progreso, el campo o el sector rural. Para Martí, de la misma manera que es un crimen *"divorciar al hombre de la naturaleza"*, lo es también el que un ámbito se desligue completamente del otro. Y de esta sensibilidad dañina adolecían los estados nación americanos, la fuerza de su estructura futura radicará en comprender y ver el peso que ambos sectores tienen en la sociedad y en la economía.

(OCCC XV, 24).

²² Ibidem, pp.4-5. La negrita es mía.

Siguiendo nuestra investigación a lo largo del texto martiniano *Nuestra América*, encontramos otra falsa antinomia; ésta, a diferencia de la anterior, se hace muy clara para el lector. Sin embargo, Martí la presenta como tal, como recurso que desvele la falacia que esconde, y la transforma en una verdadera contradicción de dos nociones o ideas que aquélla bien entendida, supone. Esta estrategia algo retorcida le sirve para desentrañar el camuflaje velado de una falacia que se ha difundida como cierta desde las épocas más remotas de nuestra civilización y que continúa aún funcionando en la mente de muchos. Se trata de la dicotomía con apariencia de dilema entre los términos contrapuesto, civilización/barbarie, pero en verdad:

"no hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (NA).

Es Martí uno de los primeros pensadores en apreciar nítidamente la fuerza ideológica y las consecuencias que conlleva el distinguir pueblos bárbaros de los que supuestamente no lo son y dicho por éstos últimos, y que no es más que una artimaña difícil de desentrañar en sistemas tan bien sustentados como el complejo paradigma occidental de pensamiento desde sus orígenes griegos.

El asunto está en que no se requiere ser civilizado o no-civilizado con respecto a un modelo, a una referencia externa o ajena, impuesta o imitada. La dicotomía no está entre una supuesta diferencia histórica evolutiva en las estructuras de las culturas que las distancie

sustancialmente, tampoco en la inferioridad o superioridad de unas formas culturales respecto a otras, tampoco la de sus miembros.

Como ya habíamos visto, la diferencia de unos pueblos y otros viene dictada por el modo en que el hombre debe vérselas con la naturaleza. Una naturaleza geográficamente distinta, y es este abigarramiento de formas lo que legitima instituciones distintas, productos múltiples, y su capacidad de valoración. Por eso no existe *la Civilización* sino civilizaciones. Y no existe *la Cultura* sino culturas. Por no haber puntos de referencia absolutos, el respeto debe ser incondicional.

Ahora bien, si es la "naturaleza" la que impone las diferencias, sin embargo, es ella otra vez la que reconstituye una identidad superior. Pues "por naturaleza" o por esencia todo hombre es idéntico a todo otro hombre, más allá de su contexto cultural. La naturaleza hace a los hombres iguales, dignos de ser tratados como tales; la naturaleza muestra "*la identidad fundamental humana*" (OCCC VII, 35). Por eso, Martí no cae nunca en el relativismo. Martí, en tanto pensador expresivista, es capaz de defender la necesidad de autogobierno y distinción cultural-patriótica de los pueblos sin rechazar que "*todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es una pecado contra la Humanidad*" (OCCC II, 298).

V. EL HUMANISMO MARTINIANO: LA RESPUESTA AL RELATIVISMO POLÍTICO.

Somos el producto de una compleja adaptación evolutiva a nuestro ámbito físico y social, y subrayo el “nuestro” porque como habíamos visto, para Martí, ninguno de los dos ámbitos toma idéntico proceso a lo largo del globo, sin embargo tenemos el privilegio de ser una especie relativamente homogénea:

“No hay razas: no hay más que modificaciones diversas del hombre, en los detalles de hábito y forma que no les cambian lo idéntico y esencial, según las condiciones de clima e historia en que viva” (OCCC, XXVIII, 290).

Hay derechos naturales (*derechos humanos*) que se derivan de nuestra naturaleza humana, es decir, reclamamos y nos asignamos unos derechos políticos o positivos con base a nuestra idea de cómo los miembros de nuestra especie se asemejan unos a otros y difieren de otras especies. La antigüedad había formulado la cuestión al revés, pues en esta época la *igualdad* era un atributo de la *polis*, y no del hombre, quien recibía su *humanidad* en virtud de su pertenencia al grupo, y no en tanto Hombre. Ni la *igualdad* ni la *libertad* eran concebidas como cualidades inherentes a la naturaleza humana, pues no eran *φύσει*, dadas por naturaleza o dotación genérica, sino *νόμῳ*, esto es, dadas y asumidas por convención, produzco del esfuerzo humano. En esta cosmovisión queda

justificado el binomio de contraposición que se hiciera entre civilizados/bárbaros, bautizados/paganos, o raza/raza¹.

Martí, en tanto pensador plenamente moderno, defiende la diversidad de *caracteres-climáticos* y las legislaciones a ellos asociados sin dejar de aceptar que existe una idéntica la naturaleza humana:

"No hay odio entre razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomente la oposición y el odio de las razas" (NA; el subrayado es mío).

Por eso Martí, como ya hemos dicho, no ahoga su concepción pluralista de la historia y la política en el relativismo. La idea de *igualdad natural* recusa o desautoriza cualquier derecho o privilegio de un hombre sobre otro en nombre de una superioridad históricamente heredada, por nacimiento o supraterraneamente adquirida. Las tesis del sometimiento

¹Martí explica y justifica esta idea desde un análisis antropológico. En un breve texto que Martí escribió para niños, *"La historia del hombre contada por sus casas"*, condensa y simplifica como los hombres idean herramientas muy similares, en fin y significado, en cada una de las culturas y épocas históricas, lo que ejemplifica la existencia de una idéntica naturaleza humana: *"el hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive, porque el hombre que nace en tierra de árboles y de flores piensa más en la hermosura y el adorno, y tiene más cosas que decir, que el que nace en una tierra fría, donde ve el cielo oscuro y su cueva en la roca. Y otra cosa se aprende, y es que donde nace el hombre salvaje, sin saber que ya hay pueblos en el mundo, empieza a vivir lo mismo que vivieron los hombres de hace miles de años"* (OCC III, 3).

del hombre por el hombre en las formas de una raza sobre otras, de una clase sobre otras o de un pueblo entero sobre otros, para Martí se convertía desde el principio del *Derecho Natural* en una tesis enteramente vacua. El principio del *Derecho Natural* es, para Martí, más claro y fundamental, sin llegar a contradecir al supuesto de que las diferencias entre pueblos y hombres son debidas a procesos dispares en aplicación de sus fuerzas humanas al medio.

Las reglas del *Derecho Natural*, reglas universales y necesarias, asequibles a la razón, son el invariable de las sociedades humanas, por lo que deben hacerse compatibles con la variedad de culturas y legislaciones. Y, en opinión de Martí, la democracia republicana era el mejor medio que pudiera garantizar la fundamentalidad de unas reglas basadas en la dignidad de la persona humana. Por eso siempre la quiso para su propio pueblo, pero sin inmiscuirse o criticar a otras formas de gobierno siempre que éstas respetaran aquellas reglas más básicas y universales.

V.a. *El encuentro con la filosofía jurídica del krausismo español*

La lucidez martiniana a la hora de abordar el diseño y la “construcción” de un Estado latinoamericano basado en una identidad mestiza o en la correspondencia de la obra a la voluntad, a la cualidad alternativa y a la fuerza que el hombre posee para modificar el medio en que vive modificándose a sí mismo, no le impiden comprender que más allá de esa voluntad, esa libertad y esa fuerza, hay un fundamento más

supremo y fundamental que hace de cualquier construcción política y la legislación a ella asociada, algo susceptible de caer bajo el adjetivo “justa” o “no justa”. Una justicia que Martí llama natural o *de la naturaleza* porque se basa en *la identidad universal del hombre*, y que expresa un derecho (natural) del que se extraen leyes o reglas jurídicas y que el legislador debe hacer compatibles con aquellos aspectos que sean distintivos o convengan al carácter, al clima, a las necesidades especiales. Aspectos éstos que podemos llamar circunstanciales o condicionados, respecto de la realidad objetiva del *derecho natural humano*.

El cuestionamiento de cualquier sociedad o práctica político-legislativa, partirá de su acercamiento o alejamiento al respeto de esa supuesta *naturaleza humana*. Si esto es así es porque de hecho tenemos una “cierta” idea del hombre y de humanidad que constituye el verdadero fundamento objetivo del Derecho, más allá de las diferencias específicas o “culturales” que deberán amoldar su actividad peculiarizada a la realización de éste:

“El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos” (OCCC II, 298).

Creemos que esta idea de la objetividad del *derecho humano* reconocida en el Hombre por definición, no dependiente de la voluntad de los hombres, y el criterio de justicia que de él se deduzca, se la debe Martí al krausismo español. En verdad, el krausismo español sólo habría proporcionado a Martí la herramienta teórica con la que expresar una

intuición que personalmente el pensador cubano ya poseía a la hora de juzgar cualquier tesis o acción política bajo la coordenada del absoluto respeto a la dignidad humana. Ya en uno de los primeros escritos martinianos, aparece esta idea de derecho: *“El presidio político en Cuba”* (Madrid 1871, en OCCC I, 69). En él, Martí desacredita la autoridad española, y denuncia el silencio generalizado de su ilustre sociedad, ante el uso de su fuerza imperial ya mermada y sin mucho fundamento, porque atenta contra la dignidad que todo hombre, por el hecho de serlo, posee:

*“dejadme pensar que no lo sabéis aún: que en esta tierra hay honra todavía, y que aún puede volver por ella esta España de acá tan injusta, tan indiferente, tan semejante ya a la España repelente y desbordada de más allá del mar. Volved por vuestra honra; volved por vuestra honra; arrancad los grillos a los ancianos, a los idiotas, a los niños: arrancad el palo al miserable apaleador; arrancad vuestra vergüenza”*².

Es incuestionable la reprimenda que Martí dirige a los españoles, que muestra la paradoja que resulta el mantenimiento del absolutismo en Cuba (bajo el poder omnímodo del *Capitán general* y la consideración de

² Este texto-denuncia esta basado en su integridad en la experiencia sufrida por Martí que a los diecisiete años de edad fue condenado a trabajos forzados en una cantera que España creó en la colonia cubana para castigar cualquier movimiento insurrecto. Un alegato real de los horrores practicados por las autoridades peninsulares bajo la figura del Capitán general y una comisión militar encargada de juzgar delitos de opinión –de palabra o escritos– como acciones emprendidas en defensa del orden como si se tratase de ladrones o malhechores, en los intentos por ahogar cualquier signo insurgente. La lectura del texto muestra una preocupación constante, casi obsesiva, por las mutilaciones y el mancillamiento del cuerpo que parece degradar la idea compartida de ser humano tras los sufrimientos a él ocasionados. Es interesante observar la preponderancia que Martí dedica al elemento corporal, y no sólo al psicológico, a la hora de denunciar los límites impuestos por el respeto a la dignidad humana: *“La carrera vertiginosa de cincuenta hombres, pálidos, demacrados, rápidos a pesar de su demacración, hostigados, agitados por los palos, aturdidos por los gritos; y el ruido de cincuenta cadenas, cruzando alguna de ellas tres veces el cuerpo del penado; y el continuo chasquido del palo en las carnes, y las blasfemias de los apaleadores, y el silencio terrible de los apaleados, y*

la isla como colonia privada de acceso a las instituciones representativas) sin ninguna correspondencia real con lo que al, mismo tiempo, estaba ocurriendo en la Península. Hay que recordar que, a mediados del siglo XVIII, Cuba se convirtió en un espacio cerrado sin libertad de imprenta, justamente cuando ésta triunfaba en la Península, y en donde las instituciones políticas y civiles del liberalismo propias de la metrópoli se ocultaban severamente al público cubano como si fueran anárquicas y peligrosas innovaciones. Esta paradoja o llamada por algunos historiadores *aporía*, tendrá su máxima expresión con la negativa de promulgar en Cuba la Constitución de 1812, una vez re-establecida para la Península en 1836.

En verdad la aporía no es exclusivamente consecuencia de los poderes del Estado español. Los intereses de las élites criollas (el llamado movimiento *autonomista*) tuvieron su protagonismo en hacer de Cuba la última de las ex-colonias americanas españolas en conseguir la independencia. La oligarquía criolla cubana, bajo el temor de que se produjera otro Haití, prefirió renunciar a muchas libertades liberales a cambio de que se asegurara, militarmente, su supremacía económica y social frente a la población de color, a la que se mantendría subordinada y controlada por la fuerza bajo la figura del *Capitán general*. Esta represión se hizo manifiesta cuando se negó la ciudadanía –ya en las Cortes de Cádiz– a las llamadas “castas pardas” así como la extraordinaria duración de la esclavitud como parte importante del sistema productivo (siendo legal el comercio de vidas humanas hasta

todo repetido incansablemente un día y otro día y una hora y otra hora, y doce horas cada día; he ahí pálida y débil la pintura de las canteras” (OCCC I, 93).

otoño de 1886). Por eso, en Cuba se sostuvo sistemáticamente, y con plena conciencia de ello, una política racista que fue en beneficio directo de las oligarquías insulares³.

Esta situación existió porque había una razón de fondo contundente: una razón económica, edulcorada en la racial. Los liberales peninsulares fueron conscientes de que las transformaciones de los viejos valores del antiguo régimen, que anhelaban ver suprimidos en la Península, pasaban por las transformaciones que la implantación del modelo de producción moderno llevaba consigo. Por tanto, y dada la precaria base económica nacional-estatal, el triunfo de los valores liberales en España frente a los viejos valores, pasaba, necesariamente, por un incremento económico de las arcas del Estado. La colonia cubana les proporcionaba la ayuda económica imprescindible, como salida fácil, a través de la sobre-explotación de la colonia al forzar políticamente la transferencia a la Península de unos excedentes sustanciosos. Ésta y no otra era la razón del mantenimiento del sistema esclavista y el régimen colonial, así como del silencio de muchos de los liberales españoles ante tal situación.

La actitud martiniana de integrar las “razas pardas” a la hora de planificar la revolución cubana frente a este modo de dependencia político-económica, y la construcción posterior de un gobierno nacional de y para los naturales de la Isla, independientemente de su color, pasaba irrevocablemente por la integración racial, y suponía un avance

³ Para ver más información sobre el papel de la oligarquía criolla cubana y sobre la aporía histórica a que dio lugar, ver el estudio realiza por Antonio Elorza y Elena Hernández Sandoica: *La Guerra de*

cualitativamente superior respecto a las planificaciones revolucionarias anteriores. Integrar a las "razas pardas" a las luchas independentistas era una buena estrategia militar; pues se ganaba en ^{de} aceptos. Pero, además, la idea de Martí de integrar todas las *fuerzas del país*, tanto a la Revolución como a la Nación que surgiera de la lucha independentista, si ésta llegaba a buen término, tenía su origen en la concepción martiniana de que sólo era viable en Cuba, y en América Latina en general, un Estado *mestizo*⁴:

"La república, en Puerto Rico como en Cuba, no será el predominio injusto de una clase de cubanos sobre los demás, sino el equilibrio abierto y sincero de todas las fuerzas del país y del pensamiento y deseo de los cubanos todos" (OOCC I, 397).

Este avanzado planteamiento de integración nacional está alimentado por el humanismo. Para muchos el humanismo de Martí y su clara visión de integrar más que dividir vienen determinados por la experiencia que a los diez años sufrió al sorprender con su padre, juez portuario, un grupo de contrabandistas de esclavos africanos a *"cientos de negros desnudos que saltan del sucio barco y formaban, ya en tierra, un ejército desolador"* (OOCC I, 63). Esta experiencia unida al conocimiento, ya de joven, de las ideas del pensador cubano José de la Luz y Caballero por vía de su siempre maestro Rafael María de Mendive, quien fuera

Cuba (1895-1898); Madrid, Alianza Editorial, 1995; p. 63 y ss.

⁴ A Martí no se le escapó aquella razón de fondo que los peninsulares y la oligarquía criolla esgrimían, aquella razón puramente económica. Y es que en verdad Martí la tuvo muy en cuenta a la hora de proyectar el futuro estado social y político que surgiera de la lucha armada. Por eso *"el gran mérito de Martí fue el de unir todos los factores a la guerra, organizarla, hacerla viable y, partiendo de ello, transmitir una ideología y una proyección política. Al darle una política a la guerra, Martí actuaba con*

—según algunos estudiosos de la obra martiniana⁵— el primero en introducirle en las concepciones humanistas del krausismo español.

Sin embargo nosotros pensamos que sería más lícito decir que el “gran” contacto martiniano con el krausismo y el humanismo liberal a él asociado, lo tuvo Martí en la propia España, lo que le proporcionó principalmente un modelo jurídico que encarnaba la idea de República que quería para Cuba:

“Si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que a todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ése sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la ley primera de nuestras repúblicas sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre” (OCCC IV, 269-279).

La bibliografía de Martí le coloca sin quererlo fuera de Cuba en su edad formativa. El destierro forzado en Madrid en 1871 le sitúa dentro del rico ámbito intelectual madrileño, y en general español, que vivía de la herencia distribuida por la Generación del 68, y que Martí no pudo desperdiciar. Autodidacta compungido, lector de la incipiente literatura positivista, habitual de museos y tertulias, asiduo del Ateneo de Madrid y en general abierto y receptivo a la atmósfera del momento, asiste como oyente a las clases de la *Universidad Central* de la carrera de Derecho. Carrera que irradia, en su complejidad, desde la difusión académica y

gran realismo y sentido práctico (Armando Hart Dávalos: *José Martí y el equilibrio del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000; p. 23).

⁵ Véase al respecto el magnífico libro de Miguel Jorrín: *Martí y la filosofía*; La Habana, UNESCO, 1945.

social que imparte Giner de los Ríos desde su “recién” creada cátedra “*Filosofía del derecho y derecho internacional*” (1867) y sus correspondientes planes de estudios referidos a lo jurídico y a las ideologías de los partidos políticos triunfantes que las imponen. Meses más tarde Martí se matricula oficialmente y será alumno (*alumno libre*⁶) de la facultad madrileña entre 1871-1873.

Nos encontramos ante la *cuarta hornada* de krausistas que gravita, casi en su exclusividad, alrededor de la figura y el magisterio de Giner de los Ríos, y que siguiendo sus huellas, se puede decir que es una hornada predominantemente jurista y que empieza a despuntar en todo su esplendor a partir de 1870; aunque años antes ya lo había hecho, mas su presencia se ceñía a los círculos intelectuales, ahora también toma forma y posición en el ágora y en el espacio social en general⁷.

⁶ Lo que nada resta a que Martí pueda ser llamado, con toda justicia, estudiante de la Universidad Central de Madrid. La figura del *alumno libre* aparece a partir del proyecto universitario de 1857, cuando se establecen las asignaturas de Doctorado de Derecho, pero aún no funcionan las cátedras que las impartan; se permite, entonces, estudiar estas asignaturas privadamente. Ahora bien, cuando entraron a funcionar las cátedras se confirmó la posibilidad de estudiar estos cursos privadamente, “esto significaba la aparición de lo que más adelante se llamaría el alumno libre” (Antonio Álvarez de Morales: *Génesis de la Universidad Española Contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1972; p. 493). Sin embargo, por lo que respecta a los alumnos de bachillerato y licenciatura, nada diferencia a los *alumnos libres* de los alumnos regulares. La necesidad de lograr la uniformidad de la enseñanza, razón de ser de los distintos proyectos de ley, hace que se implanten una serie de requisitos ineludibles para cualquier alumno que quisiera pasar la carrera. La asistencia a clase (se pasaba lista todos los días), implantación de libros de textos escogidos, programas establecidos previamente... en resume, un “exceso de reglamentaciones de los liberales, en los cursos, los libros, los programas, los exámenes [...] Las clases –mañana y tarde– tendían a configurarse con un triple contenido, pasar lista, preguntar y explicar la lección; por la tarde normalmente no se explica, se pregunta” (Mariano Peset y José Luis Peset: “La Universidad Española, Despotismo Ilustrado y Revolución Liberal”, siglos XVIII y XIX; Madrid, Taurus, 1974; pp. 377-521). El *alumno libre* no se libra de la rigidez de las reglamentaciones, la única diferencia radica en que se extiende la categoría de *alumno libre* a estudiantes extranjeros (y en el grado de doctor) con el cometido de dar más facilidades a la hora de la asistencia a clase. Por lo demás, los *alumnos libres*, no estaban exentos de la rigidez y reglamentación de los liberales en las clases, libros, programas, exámenes...

⁷ Es sabido que los krausistas españoles no conocieron a Krause directamente, sino la interpretación que de él hizo Sanz del Río, *españolizando* transculturalmente su pensamiento. La traducción y adaptación muy personal del “*Ideal de la Humanidad para la vida*” de Krause, así como el “*Curso del derecho natural*” del krausista belga Ahrens, constituyen las fuentes doctrinales del krausismo jurídico español. Al parecer sólo Salmerón y Giner lo leyeron directamente, lo que no impide que éstos sigan, con más o menos fidelidad, las interpretaciones hechas por Sanz del Río. Menéndez Pelayo habla de *hornadas*, refiriéndose a las etapas y los sujetos que las protagonizaron, por las que transitó y evolucionó, hasta el krausopositivismo, la interpretación *españolizante* de la doctrina de Krause por Sanz del Río (Menéndez Pelayo: “*La historia de los heterodoxos españoles*”; Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1917-1944; vol. VI, p. 392 y ss). Ver, asimismo, José Luis Abellán: *Historia crítica del pensamiento español* en 8 tomos; Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1979; Juan

Sabemos que esta *cuarta hornada*, producto principalmente de una *segunda*⁸, se forma en el *organicismo krausista*. *Organicismo krausista* que “llega a la categoría de manual de estudios a través de la obra del profesor de Filosofía del derecho”⁹ de la Universidad Central de Madrid, o lo que es lo mismo, Giner de los Ríos. Es difícil que Martí tuviera a Giner de los Ríos de profesor, teniendo en cuenta que era el propio Giner quien impartía el curso de doctorado en la carrera de Derecho. Estrictamente hablando, poco importa, pues la plantilla de profesores, tanto en el grado de bachiller como el de licenciado, o son krausistas o están vinculados personal y estrechamente al krausismo gineriano que todos comparten¹⁰.

Ya sea por las clases recibidas, ya sea por los libros de textos estudios, ya sea por el ámbito cultural y social de la época, Martí estuvo en contacto directo y estrecho con el krausismo español, en general, y gineriano, en particular¹¹.

López Morillas: *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*; México, FCE, 1956; del mismo autor: *Krausismo: estética y literatura*; Barcelona, ed. Lumen, 1973. También, Enrique M. Ureña: *Krause, Educador de la Humanidad*; Madrid, Unión Editorial, 1991.

⁸ Siguiendo con la denominación y método de Menéndez Pelayo, la *segunda hornada* gravita alrededor del magisterio de Sanz del Río, del que el mismo Giner fue producto. Esta *segunda hornada* llega a Madrid en 1863 y asiste a las clases universitarias. Es, además, asidua al Círculo de Filosofía de la calle Cañizares y se hace, además, con la hegemonía ideológica del Ateneo de Madrid. En esta *hornada* podemos incluir a Rafael María Labra, Segismundo Moret, Gumersindo de Azcárate, José María Maranges y Giner entre los más destacados. Casi todos ellos serán posteriormente maestros de José Martí.

⁹ Gil Cremades: *El reformista español, krausismo, escuela histórica y neotomismo*; Barcelona, Ariel, 1989; p. 120.

¹⁰ Ibidem, p. 61.

¹¹ Sabemos, por el expediente académico de Martí (encontrado en la *Biblioteca Universitaria de Zaragoza*, véase el anexo de este trabajo), que en Madrid cursó las asignaturas de: “*Prolegómenos, historia e instituciones del derecho romano*”, “*Derecho político y administrativo*”, “*Economía política y administrativa*”, “*Continuación del derecho romano*” (en el curso 1870-1871), “*Reseña histórica de los códigos españoles, derecho civil español*”, “*Derecho mercantil y penal*” (en el curso 1871-1872). Según este plan, Martí tuvo como profesores, y por orden de asignaturas reseñadas a: José Maranges, Manuel Colmeiro y Penado, Segismundo Moret y Pisa Pajares (en el curso 1870-1871), José Moreno Nieto y Villar y Vicente Romero y Girón (en el curso 1871-1872). Sabemos de Maranges que “*es un simple continuador de la línea trazada por Giner*” (Gil Cremades; op. cit., p. 90); de Moret seguidor de su maestro Sanz del Río (Gil Cremades; op. cit., p. 60); de Pisa Pajares que “*sin ser krausista, [le] podemos considerar cerca de su órbita [y en su obra] la aceptación de los principios krausistas, es evidente*” (Gil Cremades; op. cit., p. 111-114); de José Moreno Nieto “*puente de plata para los krausistas*” (Gil Cremades; op. cit., p. 29); de Romero y Girón, perteneciente a la primera *hornada*, será el “*primer*” jurista krausista (Gil Cremades; op. cit., p. 60); en Manuel Colmeiro pudo aprender economía. Véase, para situarlo, el prólogo de Gonzalo Anes a Manuel Colmeiro: “*Historia de la economía política española*”; Madrid, Fundación Banco Exterior, 2 vols., 1988.

No carece de fundamento esta suposición, y es que en esta época el ambiente que se respira es krausista, sean o no compartidos sus principios; no hay más que salir a las calles de Madrid para comprobarlo, y Martí, consta históricamente, lo hizo. Si además se añade el hecho de que Martí fue estudiante de Derecho, es inconcebible que se le haya dado tan poca importancia al encuentro del pensador cubano con el krausismo de impronta gineriana. Si atendemos al interés de Martí por la cultura española y los distintos escritos martinianos que dejan constancia de su profundo conocimiento de la misma, así como su interés como espectador y sus referencias en textos a la situación política por la que España pasa en el momento en que el cubano se encuentra en Madrid, no hay razones para no afirmar que Martí está abierto y receptivo a lo que escucha, ve y vive¹².

Como estudiante del krausismo jurídico la posible implicación con las concepciones krausistas no puede ser pasada por alto. Su implicación como estudiante, y ya no sólo como mero “espectador-civil”, debió ser profunda. Y no sólo porque las clases diarias en la Universidad no fueran más que exposiciones de la ideología del profesor, es decir, de ideología krausista, sino porque los programas de estudios, libros de textos estudiados, obligados a comprar, y aprendidos de memoria, son krausistas o escritos por krausistas¹³. Esto supone muchas cosas que no pueden perderse en el tintero.

¹² El libro *“Un domingo de mucha luz, historia y literatura española en la obra de José Martí”* (A.A.V.V.; Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995) recopila los escritos martinianos que hacen referencia a la cultura y a la sociedad española del momento.

¹³ La traducción del Sanz del Río del *“Ideal de Humanidad”* de Krause figuró en las listas de textos de la Universidad por 20 años y fue el libro de horas de muchas generaciones de universitarios. Otro de los textos imprescindibles en las aulas de la Universidad fue el “Curso de Derecho Natural” de Ahrens (para hacernos una idea de la atmósfera tomamos la palabra de unos de los catedráticos que habla

Martí leyó y estudió, aprendió y asimiló las lecturas y las enseñanzas del krausismo jurídico. No podemos, por tanto, desatender este hecho, pues nos ayudará a comprender muchos de los aspectos del pensamiento martiniano. Pero antes de ponernos a analizar el grado de implicación de Martí con krausismo jurídico, hay que dejar un punto claro, la concepción del mundo krausista con la que Martí entra en relación no es la “metafísica krausista”, que también conoció. Hay que recordar que para la sociedad y la intelectualidad española del momento el krausismo es, antes que nada, una teoría del derecho y del estado (bien es verdad, que esta teoría del derecho y del estado está construida sobre una metafísica concreta). El mundo político o la realidad intersubjetiva es el verdadero objeto del krausismo de la *segunda y cuarta hornada*. Y es en estos ámbitos donde hay que buscar la más que segura “implicación intelectual” de Martí respecto del krausismo.

Consignada esta apreciación, sólo queda decir que, por el carácter que guía este trabajo, nos es materialmente imposible analizar al detalle la compleja teoría krausista del derecho. Sólo apuntaremos brevemente a las ideas esenciales del krausismo jurídico-gineriano que nos proporcionarán multitud de claves para entender aspectos esenciales del pensamiento martiniano.

Como señala el investigador Hennesy, el movimiento krausista proporcionó a la sociedad española de finales del siglo XIX un criterio

así del ambiente universitario: “los profesores jóvenes, sin renegar de los viejos, tenían otros calendarios: San Ahrens y compañeros mártires... de la fe krausista. De Ahrens tomábamos con ciertas reservas la esencia del Derecho Político: concepto y fin del Estado, noción de la soberanía y del poder, formas de Gobierno, clasificación de las funciones de poder, carácter y mecanismos de la

que, distanciándose de los patrones del antiguo régimen, fuera capaz, al mismo tiempo de a) juzgar la inmoralidad de la doctrina política liberal (que se traduce en la necesidad de edificar un “derecho social” o, el llamado por algunos, “solidarismo”); b) sus implicaciones legales significaron una crítica al grueso de la estructura legal existente (la articulación teoría/praxis); y c) su panteísmo proporcionó una alternativa religiosa al catolicismo (que en muchos aspectos representaba el viejo régimen). En términos generales, continúa Hennesy, el krausismo con su *doctrina armoniscista*, suministra una ideología global para la regeneración moral de la sociedad en su conjunto. Muchos krausistas vieron en el republicanismo el mejor vehículo para la implantación de estas reformas en el país¹⁴.

Teniendo en cuenta esta tesis, y habiendo acordado que resulta casi imposible que el joven Martí permaneciera neutral en la atmósfera intelectual que se vivía en España¹⁵, creemos que la idea de República que Martí tenía en mente para el pueblo cubano responde a las siguientes señas de identidad, en la República:

1.-debe hacerse la traducción positiva de una concepción de derecho como algo connatural al hombre, mas perteneciente a un orden superior (lo que significa una crítica a la idea del derecho de las teorías del contrato social que afirman que es el contrato quien inaugura el derecho);

representación pública, estructuras constitucionales”; cita recogida por un profesor de la Universidad Central de Madrid que Alvarez de Morales recoge en op. cit., p. 394-399).

¹⁴ C.A.M. Hennesy: *The Federal Republic in Spain. Pi Y Margall and the Federal Republican Movement, 1868-1874*; Oxford, Claredon Press, 1962; p. 67 y ss.

¹⁵ Pese a la obsesión constante del joven Martí por la problemática cubana, es prácticamente imposible que Martí resistiera neutralmente a esta atmósfera, teniendo en cuenta la sombra perdurable que el paso por la universidad deja en todo intelectual, para bien o para mal.

2.-la sociedad debe ser entendida como un “organismo”, en el que las partes que lo componen deben ser considerados como miembros vivos con plena individualidad y sentido que tienden a unirse espontáneamente ante fines comunes que cumplir; por eso, superior a la idea de Estado es la idea de patria o nación (rectificación del individualismo jurídico de raíz kantiana);

3.-la articulación de las individualidades dentro del todo o Estado (distanciamiento de las teorías totalitarias de raíz hegeliana que preterizan al individuo en favor del *tudo*, y que en última instancia tienden a desembocar en políticas autoritarias);

4.-la cuestión social o problema del reparto de bienes como tarea rectora de las leyes a promulgar (sin llegar a ser socialismo, debe aplicarse medidas legales que tiendan al reparto equitativo de las riquezas a través de políticas sociales).

Estos cuatro puntos son sin duda de orientación krausista, pero están muy presentes en la obra de Martí. Es más, creemos que es sobre estos cuatro puntos sobre los que Martí edifica la idea de República que quiere para Cuba (y para América Latina en general). No hablaremos de mimetismo, Martí no imitó las tesis de los krausistas españoles. Lo que intentaremos mostrar a partir de ahora es, más bien, la existencia no contradictoria de estos cuatro puntos en el pensamiento martiniano. Pues, el krausismo, de alguna manera, habría proporcionado a Martí una herramienta “extra” para pensar la realidad social de su tierra. Martí asimiló el krausismo gineriano y vio alguna de las posibles soluciones a

los problemas del continente americano con concepciones del krausismo jurídico en mente¹⁶.

Seguiremos los cuatro puntos anteriores para ver los “aires de familia” o estrategias de similitud entre el pensamiento martiniano y el krausismo jurídico.

Los maestros juristas de la *Universidad Central* seguían las enseñanzas del catedrático de “Filosofía del Derecho” que inculcaba en sus alumnos la estimación del Derecho como la de un *sentimiento de amor y un deber de gratitud, un culto racional, cuando cabe en esta idea, mirada como la Ley del Mundo o como el Estado de Dios en la tierra, sin confundirlo con la idea de la Religión, que es de otro género, y como su acercamiento a él debía ser no el de un interés meramente científico o doctrinario, sino como un ideal de vida, como ya lo hiciera, a su vez, el maestro de todos, Sanz del Río.*

El hombre, por el hecho de ser tal, recibe de una vez el Derecho “uno y todo y eterno”, pero concretizado en un tiempo histórico particular, que se expresa en el juicio “tengo derecho” o “soy un ser de derechos”. El Derecho es una propiedad del ser humano, pero que nos trasciende en tanto seres individuales. Es por eso que existe un *orden trascendente del Derecho*.

¹⁶ Como dice Iván Schulman, es una constante en el pensamiento martiniano “representar los hechos leídos u observados con el fin de presentarlos transculturalmente a sus lectores hispanoamericanos, lo cual implica la necesidad de reformularlos para que respondieran a su deseo de acelerar en ellos la construcción de una nueva realidad moral” (Iván Schulman: *Símbolo y color en la obra de José Martí*, Madrid, Cremos, 1960; p-541). Martí de alguna manera habría traducido transculturalmente, “amoldado” a las necesidades y al carácter particular de Hispanoamérica, el krausismo jurídico que aprendió en la Universidad como estudiante de derecho. Lo que posiblemente significa una formulación radicalmente distinta del krausismo que el cubano conoció.

Para el krausismo el Derecho es una *propiedad de relación* que posibilita que los hombres se unifiquen en sociedades, único camino que existe para logra la realización del hombre como persona.

El Derecho es una *propiedad de relación* y no un objeto que pueda ser adquirido o extinguido porque los derechos son “*inherentes a la naturaleza humana*” y acompañan “*a la persona durante el curso entero de su vida. Son, pues, permanentes e inmutables, no pudiendo en ningún caso alterarles el influjo de los hechos; irrenunciables, por ser superiores a la voluntad del sujeto, y no cabe perderles por acto alguno, propio o ajeno, ni aun por la perpetración de los más graves delitos*”¹⁷. Se puede decir que son «imprescriptibles», es decir, perdurables en el transcurso del tiempo y, añade Giner, que derivándose de nuestra naturaleza misma, son superiores a la voluntad del legislador, al cual no toca otorgar, rehusar ni aún limitar arbitrariamente su ejercicio. De esta consideración del Derecho, se deriva un criterio de justicia sobre la idea de dignidad humana, sobre la idea de libertad, seguridad e igualdad¹⁸. Un criterio de justicia que constituye una formulación bastante coherente de la doctrina de los derechos humanos o derechos fundamentales entendidos como verdaderos derechos naturales, propia de la concepción del mundo del liberalismo.

¹⁷ Giner de los Ríos: *Obras Completas*, tomo XIII; Madrid, La Lectura y Espasa-Calpe, 1916-1936; pp. 185-187.

¹⁸ Giner hace una clasificación pormenorizada de los derechos (ver op. cit., tomo I, pp 129-197), y que podemos reducir esquemáticamente en:

a).-derechos derivados de la persona: relativos a la conservación de la personalidad y de su actividad, y que implican la oposición a los absolutismos políticos, a los sistemas de esclavitud y servidumbre feudal, a los regímenes penales que no respetan la cualidad de la persona humana. La concepción del hombre como persona implica la concepción del hombre como fin en sí mismo y nunca como medio, es decir, defensa absoluta de la dignidad humana kantianamente entendida, así como la defensa de su honor, derecho de la existencia, subsistencia...etc. Derecho al trabajo, derecho al libre pensamiento y libertad de comunicación de ideas.

b).-derechos particulares de la vida: relativos a las instituciones jurídicas encargadas de la realización de los derechos derivados de la persona.

La concepción iusnaturalista del derecho de impronta gineriana, sin embargo, podríamos decir que es una concepción del derecho de contenido variable y relativamente plural. Pues aunque responde a un sistema absoluto o matriz de valores y fines que deben ser tomados en absoluto (que podemos denominar Derechos Naturales o Fundamentales), desde éste núcleo se ramifican expresiones plurales del mismo. Por lo tanto, ningún criterio concreto de justicia es “el” absoluto. Los derechos Fundamentales puedan caer bajo interpretaciones diversas, aunque tengan su raíz en aquella estructura permanente del Derecho, que no puede ser tomada en abstracto¹⁹.

Martí aceptó y asimiló las ideas sobre derecho y justicia del krausismo español, complementando la concepción humanista y expresivista del mundo que poseía. Es más, creemos que la genialidad y fuerza del folleto *“La República española ante la Revolución Cubana”*, publicado en Madrid en febrero de 1973, no hubiera sido tan señalada si no hubiese mostrado la contradicción que existía entre la idea del Derecho krausista que los juristas peninsulares inculcaban, y en especial la concepción ginerista del derecho, y la negación oficial y sigilosa de la independencia del pueblo cubano por parte de los liberales españoles. Y de esta forma tan contundente escribe Martí:

“La gloria y el triunfo no son más que un estímulo al cumplimiento del deber. En la vida práctica de las ideas, el poder no es más que el respeto a todas las manifestaciones de la justicia [...] y cuando el acatamiento

¹⁹ El talante armónico de los krausistas evita el iusnaturalismo abstracto y absoluto. Y en el

*a la justicia desaparece, vida insensata y odiosa vive el poder [...] No ha de ser respetada voluntad que comprima otra voluntad. Sobre el sufragio libre, sobre el sufragio consciente e instruido, sobre **el espíritu que anima el cuerpo sacratísimo de los derechos***” (OCCC I, 96; el subrayado es nuestro).

Este fragmento del texto referido, nos permite ver como Martí de algún modo tiene una concepción idealista del derecho. Las estructuras jurídicas, entonces, serían una derivación de un fundamento no empírico, *el cuerpo sacratísimo de los derechos*; una suerte de existencia que sin ser física posee, si cabe, más realidad y verdad que cualquier certeza empírica. Ahora bien, si el derecho posee un fundamento que podríamos llamar *a priori*, el “tengo derecho” sólo se cumple en una esfera cultural-ética determinada, en una *manifestación de la justicia*, en la que esto “es mi deber”. Por lo tanto, el derecho ni es formal ni desligado de la cultura, y el derecho se realiza en el devenir, es decir, históricamente. Es en este contexto teórico, en el cual el Derecho, sin dejar de ser entendido en absoluto, es una entidad que evoluciona en el tiempo o en la historia como principal realización del mismo, España pasado desde una monarquía absolutista y un imperio autoritario que requería de dominación, a una República que, en opinión de Martí, evolucionando debe respetar la voluntad de todos y cada uno de sus miembros, así como de la voluntad de otras totalidades políticas o/y culturales. El hombre sólo realiza el derecho dentro de la justicia, o dentro de un contexto justo.

Un contexto justo que es reconocido sólo a través de la convivencia y coexistencia con otros sujetos o con otros pueblos, y no como pura deducción de una subjetividad (a la manera en que la concepción liberal individualista de raíz kantiana concibe el derecho y la moral).

Pero la existencia de la colonia cubana niega la realización histórica del Derecho; niega la necesidad histórica de convivencia entre distintas voluntades que el krausismo arguye como la realización histórica del Derecho. La existencia de la colonia cubana niega, en fin, uno de los principios esenciales del krausismo español, y con ello, se niega la misma idea de República de los krausistas españoles. Según este esencial principio del krausismo, el *Ideal de Humanidad* o la *idea de Dios en la tierra* o *momento armónico de la Historia* o la *madurez de la Humanidad*, sólo logra su consecución histórica a través de un *organismo internacional* (el respeto al *derecho internacional* basado en el Derecho Natural) que logra que los distintas naciones o voluntades nacionales que existen sobre la tierra se organicen jurídicamente. Es decir, que se organicen orgánica o armónicamente para su *unificación*, esto es, para su realización -recordemos que para el krausismo la realización tanto de la persona individual como de los distintos Estados sólo logra hacerse efectiva en vida intersubjetiva-.

Una unificación inter-nacional que por ser jurídica permite que todas las naciones sean miembros sin perder por eso su especial y distintivo carácter²⁰. Por eso *el Ideal de Humanidad* no es el dominio de

²⁰ Para el krausismo la Nación es una dirección peculiar de cultura en oposición a otras. Este momento de oposición es el llamado por los krausistas *momento de juventud* de la Humanidad, en la que todavía ésta, la Humanidad, no ha logrado realizarse. Para ello es necesaria la creación de un organismo o derecho internacional (basado en el Derecho Natural), en el que todas las naciones, bajo

un Estado sobre los restantes, sino la *federación* de las sociedades sin *sacrificio* de su peculiaridad y voluntad particular (articulación armónica u orgánica de las partes en el todo)²¹.

La existencia de una colonia destruía de raíz la puesta en marcha de este *Ideal de Humanidad*. Es más, se destruía la idea de Derecho y la idea del respeto a la diversidad de las voluntades individuales/nacionales tal y como el krausismo de corte gineriano las entendía²².

La colonia cubana, en fin, negaba la plasmación real del *Ideal de Humanidad*. La colonia cubana negaba lo que para muchos, incluido Martí, suponía el gran mérito del krausismo español, el de ser una teoría que lograba, al fin, ser *la síntesis de lo ideal y positivo*, la combinación real de *teoría-praxis*, a través de su idea de Derecho y la implantación de reformas positivas en la legislación del propio país que realizaran el *Ideal*. Escribía Martí en 1875, ya en México:

“Sin discusión alguna, en Madrid se vive estrecha vida científica, y abundante y buena vida literaria. Son en esto, sin duda, parte principal,

propia voluntad, se unen jurídicamente para constituir una “personalidad superior” y cumplir en íntima unión la realización de fines de todas y cada una de las naciones, a la vez que se consigue la convivencia para cumplir fines más elevados de humanización. Este *ideal de Humanidad* es superior al de Hegel, pues en última instancia el momento de síntesis krausista no disuelve las diferencias de las partes que constituyen el todo. El krausismo sigue fiel a las tesis del romanticismo expresivo o romanticismo humanista que en su momento alimentó la dignificación de las individualidades culturales. Pero el krausismo, a diferencia del romanticismo, no desemboca en nacionalismo, pues los krausistas son de la opinión de que sólo la convivencia e interacción justa entre las distintas naciones es el ideal a lograr y no el aislamiento o la atomización de las totalidades culturales singularmente entendidas (el ideal no es sólo la nación como comunidad de destino).

²¹ “De este modo –afirma Ferrater Mora– se llega, por una serie de gradaciones en el proceso federativo, a una federación mundial, al ideal de humanidad unida que proporcione a cada uno de sus miembros la participación en la razón suprema y en el Bien” (Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Akal, 1994; p. 2033-2036).

²² Creemos que es en este marco conceptual jurídico krausista donde entraría y tendría razón de ser la noción martiniana de “guerra justa” o “guerra necesaria”. “La dimensión universal y la claridad política de las concepciones revolucionarias de Martí, sobre las cuales se asienta su avanzado humanismo internacionalista, dejan perfectamente definido que no se trata de una guerra contra los españoles como tales, sino ‘contra el sistema incurable e insolente del gobierno’” (A.A.V.V., *Acerca del Partido Revolucionario Cubano en El alma visible de Cuba*, La Habana, Centro de Estudios Cubanos, 1984; p. 315). No se trata de luchar contra una comunidad de destino, contra una Nación por su forma y dirección de vida, se trata de luchar contra la violación de ese derecho u organismo internacional que logre el *Ideal de Humanidad*. El *humanismo internacionalista* no es más que el

las condiciones imaginativas y el cielo todavía azul de los españoles, no muy asimilables ciertamente a las graves especulaciones alemanas en que, a despecho de la originalidad, con más trabajo y aplicación notables, ocupó su inteligencia Sanz del Río, y la ocupan hoy Patricio Azcárate, Macías, Francisco Giner y el lógico, el honrado, el vigoroso Salmerón.

*Ellos alemanizan el espíritu; ellos explican a un pueblo de imaginación, generalizadora[s] y abstracta[s] durezas de inteligencia positiva: ellos krausifican el derecho; pero ellos son espíritus severos, claros, e hijos en verdad legítimos de la grave madre Ciencia*²³.

El folleto *“La República española ante la Revolución Cubana”*, si muestra clarivamente algo o, más propiamente dicho, se desea mostrar algo, es sobre todas las cosas, la aporía histórica en que España incurre. Este folleto impactante denuncia la contradicción tremenda que existe entre, por un lado, la idea de Derecho krausista, el criterio de justicia a él asociada y la encarnación de esta idea en la República, y por otro lado la existencia de una colonia española, o lo que es lo mismo, el mantenimiento de la relación metrópoli-colonia propia de la estructura legal del viejo régimen. En resumidas cuentas, este texto ataca aspectos esenciales de la teoría krausista del derecho, y nos da plenas razones para afirmar el profundo conocimiento que Martí tenía de la misma:

“Como la Península quemó a Sagunto, Cuba quemó a Bayamo; la lucha que Cuba quiso humanizar, sigue tremenda por la voluntad de

humanismo krausista, y Martí es su mejor crítico y salvaguarda cuando habla y muere por una guerra justa que *equilibre el mundo*.

España, que rechazo la humanización; cuatro años ha que sin demanda de tregua, sin señal de ceder en su empeño han pedido su libertad tantas veces, su independencia de la opresión, su libertad del honor. ¿Cómo ha de haber republicano honrado que se atreva a negar para un pueblo el derecho que él uso para sí?

¿No espantará a la República española saber que los españoles mueren por combatir a otros republicanos?

La República niega el derecho de conquista. Derecho de conquista hizo a Cuba de España.

La República condena a los oprimidos. Derecho de opresión y de explotación vergonzosa y de persecución encarnizada ha usado España perpetuamente sobre Cuba.

La república no puede, pues, retener lo que fue adquirido por un derecho que ella niega, y conservado por una serie de violaciones de derecho que anatematiza.

La república se levanta en hombros del sufragio universal, de la voluntad unánime del pueblo. Y Cuba se levanta así.

*Y si Cuba proclama su independencia por el mismo derecho que se proclama la República, ¿cómo ha de negar la República a Cuba su derecho de ser libre, que es el mismo que ella usó para serlo? **¿Cómo ha de negarse a sí misma la República?***" (OCCC I, 93-94; la negrita es mía).

La tarea principal que se habían impuesto los krausistas, y en especial Giner, era la regeneración moral de la sociedad española, la cual

²³ Fragmento de un texto más extenso que Martí escribió en 1875 para la Revista Universal de México. Edición tomada del libro recopilatorio, *Un, domingo de mucha luz, historia y literatura española en la*

creían aún muy determinada por los valores del antiguo régimen. La idea del Derecho krausista, inminentemente humanista, la idea de los derechos históricos que de aquella idea se derivan y su puesta en práctica a través de un criterio de Justicia a construir, choca frontalmente con la existencia de una Colonia. La República que los liberales españoles quieren construir “niega el derecho de conquista”, “condena la opresión”, condena la pérdida de libertad, la pérdida de independencia y la pérdida de honor de la persona humana, ¿por qué, si se deseaba el mejoramiento de la sociedad española y de sus estructuras y concepciones de corte conservador, no comenzar luchando contra el asunto más grave y retrasado que poseía?

Si los derechos no nacen del arbitrio del sujeto y no toca al legislador ni otorgarlos ni negarlos sino que están determinados por la *naturaleza del hombre y la naturaleza de las cosas*, y por tanto son *“reales y deben como tales ser conocidos por la razón y, en tanto, cumplidos por la libre actividad”*²⁴, ¿por qué entonces, se preguntaría Martí, seguir negando no sólo la participación en la Humanidad, sino la misma *actividad* a los hombres de la tierra en que había nacido por el ejercicio de un poder repudiable que hacía saltar por los aires la razón y dignidad humana?

V.b Martí reformista y la concepción orgánica de sociedad

Martí comparte el cariz iusnaturalista que los krausistas conceden al Derecho. El origen del Derecho está en la naturaleza, en la naturaleza

obra de José Martí (op. cit. p. 24; el subrayado es mío).

del hombre y en el orden de las cosas (como ya hemos visto en el apartado anterior). Pero ambos, Martí y el krausismo, reconocen que pese al carácter natural del Derecho, cualquier criterio de Justicia que del Derecho se derive se aplica a sociedades concretas, históricas, en que se parte ya de desigualdades sociales y donde lo justo se hace concebible desde el criterio *"a cada uno según sus posibilidades, recibiendo según sus necesidades"*²⁵.

Este criterio de justicia, bien es verdad, no llega a la categoría de socialismo, ahora bien, de **reformismo**²⁶. Un *reformismo ético* que impone mayores deberes y obligaciones a los poderosos y pudientes. Pero en estricto sentido, este planteamiento no cuestiona la sociedad de clases. Sin embargo anuncia la evolución de esta clase de sociedad, y de sus estructuras económicas hacia posturas más socialistas, ya que la actitud reformista española pretende corregir defectos y abusos de la sociedad individualista basada en la propiedad privada y el control de ella por la burguesía, *"orientándola hacia el cumplimiento de una recta función social, y por otro, una actitud socialista que intenta una transformación más profunda y radical de esa sociedad, sin olvidar la transformación ética del*

²⁴ Criterio de justicia que los krausistas quisieron ver traducido positivamente en las leyes de la "recién" vida republicana. Giner, *Obras Completas*, tomo I, op. cit.; p.93.

²⁵ Para ver más información sobre las implantaciones sociales del krausismo, Elías Díaz: *"La Filosofía social del Krausismo español"*; Madrid, EDICUSA, 1973.

²⁶ Creemos que Martí no sólo comparte la idea del Derecho de los krausistas, sino también su visión de cómo debe evolucionar la sociedad para la realización real de éste. Así, si el pensamiento de Martí es el de un *revolucionario* en aspectos tan importantes como los puntos que se refieren a la organización de un partido cubano que luche por eliminar el poder de la antigua España imperialista o de cualquier poder imperialista; Martí en la cuestión social es un *reformista*. Pero, no como algunos han pensado, porque Martí no poseyera las herramientas necesarias para pensar el problema de la lucha de clases. El *reformismo* martiniano, como el krausista, lo que clarivamente supo ver es que los cambios sociales (y no políticos) toman carácter de naturales u orgánicos cuando se implantan medidas que van cambiando a la sociedad de manera sucesiva. Políticas sociales a largo plazo pensadas que no violenten el curso natural de las cosas. La mentalidad de las personas tarda más en cambiar que el cambio político de un régimen. En el cambio de espíritu, y no sólo de formas, Martí creyó que el movimiento a seguir no era el de un revolucionario, sino el de un reformista. Reformas que al final del camino son de carácter revolucionario. El *socialismo martiniano* que

*hombre, pero insistiendo también en el mayor peso político del proletariado y en la necesidad del paso a formas variables y flexibles de socialización de la propiedad en lo que a los medios básicos de la producción se refiere*²⁷.

La doctrina liberal del Derecho krausista mantiene, como vemos, límites borrosos con la moral o la responsabilidad ética²⁸. Este aspecto tan característico de la doctrina del Derecho krausista, radica en que contrarresta las insuficiencias de la solución individualista-liberal (propia de la tradición kantiana) a través de la afirmación de una filosofía de corte comunitarista (propio de la tradición hegeliano-marxista). Sin embargo, no olvida la autonomía del individuo frente a la sociedad entendida como único principio. Es lo que Elías Díaz ha llamado el *liberalismo orgánico krausista*, en el que, como escribe Giner, “*el elemento particular y el común de la propiedad se armonicen*”, en una suerte de momento sintético en que “*la propiedad privada esté templada no por la*

habíamos ya analizado, tiene aquí su explicación, su razón de ser. La *emancipación integral* necesita de la revolución, pero también de reformas a posteriori.

²⁷ Elías Díaz; op. cit.; p. 125. A continuación escribe Elías Díaz: “*en el criterio de justicia de Giner se alojaban posibilidades que de haber sido plasmadas en el Derecho y en la sociedad, en concreto en la sociedad española de la época, hubieran permitido (y en parte de hecho permitieron) evoluciones importantes de verdadero sentido progresivo, tendentes a suavizar y a salvar un buen número de privilegios y desigualdades tradicionalmente arraigadas en nuestra sociedad. Podría, con todo, aducirse que el reformismo social krausista suponía una insuficiente y muy lenta transformación de las estructuras económicas tradicionales: algunos, quizá la mayor parte de los krausistas, pensaban que la realidad española no permitía sin grave peligro un mayor dinamismo en el cambio*” (pp. 124-125). Tal y como lo pensaron los krausistas, así Martí también creyó que un *mayor dinamismo en el cambio*, una revolución violenta, no lograría cambiar las estructuras, la mentalidad de los ciudadanos. Martí era hijo de una Revolución, que en última instancia, no había transformado la mentalidad de los ciudadanos. Los viejos patrones estaban tan presentes en la sociedad como antes de haber acaecido el momento revolucionario en América Latina. Por lo tanto, la solución estaba en ir implantando medidas políticas a largo plazo, que a fin de cuentas darían mejores y más eficaces resultados, pues irían gradualmente transformando la actitud de los ciudadanos. En opinión de Martí, la implantación de medidas sociales debía ser, sin resquicio de dudas, la tarea rectora de las naciones latinoamericanas surgida de las luchas independentistas y en las que se debían aplicar todos los esfuerzos, pero dejando de lado el caos y la violencia de la revolución ya vivida. Por eso Martí escribía que había que luchar por la República con el mismo ahínco con el que se había luchado por la Revolución, pero con distintos métodos, y “*por la libertad verdadera; no por la libertad que sirve de pretexto para mantener a unos hombres en el goce exclusivo, y a otros en el dolor innecesario*” (OCCC II, 255).

*propiedad común, sino complementada, más bien, por la propiedad de tipo corporativo*²⁹.

Después de su estancia en España, sabemos que Martí participó activamente en el movimiento socialista que en México se dio en el último tercio del siglo XIX. De esta experiencia y de su aprendizaje teórico de su estancia en España, escribe Martí:

“Concesiones débiles de los buscadores de popularidad, esa nobilísima tendencia, precisamente para hacer innecesario el socialismo, nacida de todos los pensadores generosos que ven cómo el justo descontento de las clases llanas les lleva a desear mejoras radicales y violentas, y no halla más modo natural de curar el daño de raíz que quitar motivo al descontento [...] y eso sí hay que encaminar las leyes que tratan del alivio, y no dejar a la gente humilde con todas sus razones de revuelta.

[Pero] so pretexto de socorrer a los pobres, sáciense tantos tributos, que se conviertan en pobres a los que no lo son. La ley que estableció el socorro de los pobres por parroquias hizo mayor el número de los pobres” (OCCC XV, 389; la negrita es mía)³⁰.

²⁸ Para Giner la ética, *“procura ante todo la educación de individuos y pueblos en el espíritu de justicia”*, lo que permite el cuestionamiento social de cualquier derecho positivo, libremente (Giner, *Obras Completas*, tomo XII-XIV; op. cit., p. 58).

²⁹ Elías Díaz, op. cit. p. 141.

³⁰ Como vemos Martí, como los krausistas españoles, y en especial Giner, se mostraron contrarios a la beneficencia estatal. La explicación teórica de esta tesis tiene su razón de ser en la teoría ilustrada kantiana según la cual sólo existe caridad cuando no hay justicia, y mientras ésta no exista no seremos capaces de ver lo pernicioso y la sin razón de las acciones caritativas. Un acto caritativo está fuera o en los márgenes de la esfera de la justicia. Un acto caritativo, bajo la igualdad que Kant establece entre un acto justo y un acto moral, por tanto, no es un acto moral sino un acto inmoral (es decir, injusto, o fuera de la justicia). Siempre que se hable, claro, en una sociedad donde se da la justicia.

La opinión de quien escribe este texto no corresponde a la opinión de un revolucionario. Es más bien la opinión de alguien que desea cambiar el curso de las cosas por métodos no radicales o no violentos. Y es que la posición de Martí en la cuestión social es más bien la posición de un *reformista*, de la que no puede ser culpado, pues es la única posición que no rompe la concepción del mundo que Martí posee. Una concepción del mundo social que debe tomar como modelo, como ya hemos analizado en páginas previas, el ámbito natural (bajo las condiciones ya analizadas, esto es, sin caer en el iusnaturalismo más burdo). No se trata de imitar el modelo natural. Se trata más bien de llegar a entender que cualquier sociedad para que logre realizarse como tal debe crecer o desenvolverse con ritmo propio e íntimo, *naturalmente*, como evolucionaría un “ser” natural. Una vez que una determinada sociedad, nación o pueblo, da en nacer, es ella misma la que debe poder regir, elegir, sus cambios dictados por su propia forma o “naturaleza”. Cambios en los que unos suceden a otros, los previos son causa de posteriores y no surgidos desde la nada, o desde la imitación. Y esto es precisamente lo que América Latina necesita, cambios sucesivos que surjan naturalmente (por sucesión histórica).

Es la sociedad entendida como un organismo, que tiene un ritmo orgánico propio e íntimo, y se desenvuelve o crece conforme al respeto y al derecho de auto-realización que todo hombre posee en el seno social.

Sabemos que el krausismo jurídico fue poco a poco, hasta el krausopostivismo, tomando como modelo teórico la biología. Hasta

entonces, el sentido de *organismo* tiene un sentido hiperbólico, aunque el modelo biológico tiene un gran peso en el modo en que el krausismo de la *segunda hornada* entiende la relación de la persona individual o de las distintas comunidades (la familia o la nación) dentro del Estado.

El individuo es el auténtico estado³¹, pero se une en comunidades de distinta índole (familia, región, municipio...) hasta la Nación como comunidad de destino. El concepto que el krausismo utiliza para expresar esta idea es el concepto de *organismo*. El organismo en el mundo natural es la conjunción armónica entre lo físico y lo moral, ya que la suma de las partes que componen al organismo no es la mera agrupación de las partes, sino la unión de las partes que cooperando entre sí realizan una estructura superior. En el mundo social, los distintos miembros o partes vivas con fines individuales que cumplir, se unen espontáneamente para lograr un fin superior, el cual abarque los distintos fines individuales sin cercenarlos en este fin general.

Es el Derecho quien logra la unión de los fines personales en uno solo, quien logra cumplir las condiciones para la realización de cada uno de los miembros por parte de todos los demás. Condiciones en libertad y en reciprocidad en que se deben basar las relaciones individuales en el todo intersubjetivo. El Estado es el garante de la realización de los fines, pero no es el Estado quien realiza la Moral o el Derecho (crítica a la teoría absolutista del Estado de raíz hegeliana). Es la Nación o Patria ("pueblo")

³¹ Para el krausismo el individuo debe entenderse como Estado, porque es el individuo particular que como condición libre posee el derecho. La autodeterminación o la autonomía del individuo es la base del krausismo jurídico. El Estado o la forma de gobierno que los individuos eligen libremente para representarse, simplemente garantiza que no se limite la libertad esencial del hombre, en lo que vienen a ser las libertades civiles. Pero, para los krausistas las libertades civiles sólo toman sentido desde la comprensión del Derecho como una propiedad interior o esencial del individuo, y no como

quien realiza verdaderamente la Moral y el Derecho, pues la Nación es la unión de individuos que realizan por su cooperación orgánica (a través del Derecho) un fin común que colma además los fines individuales. El Estado, tal y como lo entiende el krausismo, no es propiamente una “institución” sino una forma de existencia que la sociedad libremente elige para representarse a sí misma. Una forma de organización que espontáneamente surge desde la sociedad en el momento que comienza su vida.

La idea que Martí tiene de Estado y de Patria no difiere mucho de esta idea:

*“El gobierno es la **dirección de las fuerzas nacionales de manera que la persona humana pueda cumplir dignamente sus fines y se aprovechen, con mayores ventajas posibles todos los elementos de prosperidad del país**”* (OCCC VIII, 369; el subrayado es mío).

Ahora bien, Patria es:

“Comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, fusión dulcísima y consoladora de amores y esperanzas” (OCCC I, 89).

El mérito de Martí, como el mérito del krausismo, radica en poseer una teoría que suponga al mismo tiempo la rectificación del individualismo jurídico de corte kantiano y las teorías contractualistas que consideran a la sociedad como mera suma de individuos atomizados que no necesitan a ésta para realizarse, así como las teorías de corte hegeliano-marxistas que por encima del fin del individuo colocan el fin de

una propiedad exterior social. Al Estado o al legislador no toca dar o quitar Derecho. El individuo es al mismo tiempo legislador, actor y juez.

la sociedad. Como diría José María Maranges, quien fuera maestro de Martí, entre el individualismo y socialismo, la *concepción orgánica*³².

No es de extrañar que, la sociedad y el Estado mestizo que Martí deseó para Cuba (y para América Latina en general) se parecía mucho a la idea de *organismo*. *Organismo* porque lo mestizo no puede ni debe ser la mera suma de las partes ni la suma sin partes. Es una comunidad, una Nación que, teniendo como principio rector el respeto a la dignidad universal del hombre, *“funde en crisol de su propio metal, las civilizaciones que se echaron sobre él”* (OCCC VII, 65).

No está de más recordar, que *“la idea de la patria –en la ideología política de Martí- no se comporta como la noción de una comunidad donde supuestamente se disuelva el individuo, sino como un medio para la afirmación legítima de este último. El amor hacia la patria –que Martí alentó- no se conforma como hacia una quimera abstracta o despersonificada, no como hacia una entelequia enajenante, divorciada y puesta por encima de la persona, sino en tanto el modo preciso de defender la justicia y el bienestar para el hombre real; y la consecuente línea de conducta, que sigue a esta manera de comprender la relación individuo-sociedad, es luchar por el derecho humano sin violencia innecesaria”*³³.

Resumiendo, así ve Martí la República para Cuba (y para el resto de América Latina):

³² Gil Cremades; op. cit., p. 90.

“La organización revolucionaria no ha de desconocer las necesidades prácticas derivadas de la constitución e historia del país, ni ha de trabajar directamente por el predominio actual o venidero de clase alguna; sino por la agrupación, conforme a métodos democráticos, de todas las fuerza vivas de la patria; por la unidad y acción común de los cubanos residentes en el extranjero; por el respeto y auxilio de las repúblicas del mundo; y por la creación de una República justa y abierta, una en el territorio, en el derecho, en el trabajo y en la cordialidad, levantada con todos y para bien de todos” (OCCC I, 272).

V.c. El socialismo de José Martí

La revolución de Martí es de carácter político, quiere deshacerse de las relaciones establecidas por el antiguo régimen, aunque para ello haya que usa la fuerza. Pero la revolución social que Martí quiere iniciar en Cuba, no es revolucionaria. Martí fue socialista, pero no revolucionario, sino *reformista*.

La situación histórica se lo imponía. Martí, como latinoamericano, siendo hijo de una Revolución política (de independencia) seguía siendo *sietemesino*, en la sociedad resultado de aquélla. La revolución no había cambiado mucho las cosas. Los patrones del antiguo régimen permanecían apenas inamovibles, seguían rigiendo la vida de los ciudadanos y de los gobiernos. *La Colonia seguía viviendo en las Repúblicas* de Hispanoamérica. Por eso Martí no vio en la “revolución” la solución a este modo de existencia. Había que intentarlo de nuevo, con

³³ Miguel Limia David: *Individuo y sociedad en José Martí. Análisis del pensamiento martiniano*, Buenos Aires, ed. Academia, 1998; p. 34.

distintos métodos. Sobre una base justa, desde la positivación y la educación en el Derecho en las legislaciones concretas de cada país, la sociedad entendida como organismo con crecimiento propio, avanzaría o derivaría desde aquel pilar esencial o base justa en una sociedad democrática de carácter social. No había que imponer nada porque la sociedad por sí misma daría lugar espontáneamente, orgánicamente, *naturalmente*, a la transformación deseada desde un plan proyectado y querido por todos los ciudadanos. A fin de cuentas, la sociedad, por cuenta propia, desembocaría en una *situación revolucionaria*, pero a largo plazo pensada que cambiara la actitud colonial de sus ciudadanos.

Sea tal vez ahora cuando se hace más que nunca entendible la reprimenda que Martí dirige a Marx y a su pensamiento³⁴. A la muerte de Marx, Martí escribió en un tono de reproche suave y sincero:

“Karl Marx estudió los modos de asentar el mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar por tierra los puntales rotos. Pero anduvo deprisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa” (OCCC IX, 388; la negrita es mía).

La revolución social que Martí quería para América Latina debía pasar por las propias manos de los latinoamericanos. Debía ser una

³⁴ No se sabe con exactitud el grado de conocimiento martiniano del pensamiento de Karl Marx. Sólo tenemos esta cita y la certeza, por otros textos, de su profunda implicación con la Internacional. En consonancia asegura Martí que ***“con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”*** (NA)

revolución que surgiera desde el seno de las propias sociedades latinoamericanas y atendiera a sus concretas y peculiares necesidades. Una revolución, en consecuencia, que surgiera por sucesión histórica y no importada desde otras coordenadas geográficas; importada o imitada desde otras tierras, desde un hombre particular y su modo de vérselas con la naturaleza. Una revolución, en fin, que hubiera *tenido una gestación natural y laboriosa* en el seno social donde fuera a aplicarse.

Ya hemos hablado de la *relación analógica* que para Martí debe existir entre el medio natural o naturaleza y las distintas manifestaciones que el hombre crea para lograr su vida en aquella. Manifestaciones humanas que son tanto de carácter cultural, económico o político. Y si un modo de expresión humano o fenómeno cultural, económico o político que una sociedad pudiera tomar no guarda relación con su medio natural, es un fenómeno cultural, económico o político imitado, artificial o/y *innatural*. Así, si un movimiento revolucionario no corresponde a la relación analógica entre un hombre y una naturaleza, es decir, como acierta a decir Martí, es un movimiento que no ha tenido *gestación natural y laboriosa* en el seno social, es un movimiento falso o imitado.

Aquel modelo político-económico que Marx quiso ver realizado a lo largo del globo respondía a la *relación analógica* europea, era una manifestación europea. Pero no era una revolución que fuera manifestación de la particular *relación analógica* de una ex-colonia. La revolución que Marx quiso no era “producto”, no era expresión del pueblo latinoamericano, de su peculiar existencia. Tomarlo como modelo era otro

modo de transplantar un “peculiar árbol” a tierras exóticas sin haberlo ambientado previamente³⁵.

Como hemos ya analizado, para Martí si un *pueblo sietemesino* quiere dejar de serlo, solamente logra este fin haciendo que todos los cambios tomados en el ámbito social respondan a los problemas y a las necesidades concretas, surjan naturalmente y no artificialmente desde la imitación o la imposición. Y pretender llevar la revolución social-comunista a coordenadas geográficas distintas a la metrópoli europea era otro modo de crear un orden o un estado sietemesino³⁶.

La premisa ineludible en el pensamiento martiniano es aquella que determina que todo cambio, todo progreso “no es verdad sino cuando

³⁵ En verdad Marx no logra visualizar esta cuestión debido principalmente a un prejuicio arraigado en la sociedad del momento. Para el autor que realiza la introducción a la edición comentada del texto que Marx redactó sobre Simón Bolívar para la *New American Cyclopaedia* (Karl Marx: *Simón Bolívar*, Madrid, ed. Sequitur, 2001; pp. 7-38; introducción y comentarios José Aricó) el tono prejuicioso que toma el texto marxiano a la hora de presentar al público europeo la figura latinoamericana, se debe principalmente, a dos razones. Primero, por el sentimiento compartido por la sociedad inglesa del momento alentada por los ideólogos de la expansión europea que veían en los planes bolivianos de unidad latinoamericana la mejor resistencia ante sus planes de penetración económica-política en el continente. Y segundo, por la idea no sólo marxiana, sino en general de la racionalidad occidental, de encontrar una *legalidad histórica de cualquier proceso social* (Ibidem, p.18). Ante esta racionalidad las pretensiones bolivianas de unificación respondían o tenían un carácter arbitrario, absurdo e irracional –a causa de la imposibilidad de visualizar en él la presencia de una lucha de clases definitiva (Ibidem, p. 17). En realidad, esta segunda razón es la que lleva a Marx a reformular la noción de “pueblos sin historia”. Noción que, sobre todas las cosas, muestra la imposibilidad no sólo de Marx sino del pensamiento occidental en general, de pensar cualquier movimiento histórico desde coordenadas lógicas autónomas o propias. La legalidad de cualquier movimiento histórico no responde, como cree la razón occidental, a un plan pre-concebido al que todas las sociedades deben amoldarse, sino, a las necesidades reales de las sociedades. Para ver más información sobre el prejuicio marxiano y la noción de *pueblos sin historia*, ver los artículos que Marx escribió sobre la India para el *New York Daily Tribune* en 1853 (en *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, Londres-Moscu, Progress Publishers, 1943; tomo XII, p. 217 y ss.). Aunque es sabido que Marx al final de su vida fue evolucionando hacia posturas menos radicales que daban cabida a pensar la posible pluralidad de los movimientos históricos.

³⁶ Quizás se haya subestimado el carácter imperialista que supone la acogida de sistemas de producción y explotación de recursos naturales de una comunidad por otra. Las ideologías de esta clase, de carácter económico y no sólo cultural, han sido varias, a veces mal intencionadas, otras, bien intencionadas; a veces con espíritu de imitación importadas e imitadas desde dentro a partir de las consideradas metrópolis, otras violentamente impuestas por agentes externos pertenecientes a la propia metrópoli. El marxismo pudiera ser considerado como un movimiento de buenas intenciones no impuesto, pero tanto José Martí como el pensador peruano José Carlos Mariátegui comprendieron que aplicar literalmente este modelo a la realidad peculiar de Latinoamérica era otra forma de dependencia y dominación, otra forma de imitación y desnaturalización. El capitalismo y su nueva vestimenta, el neoliberalismo, todo lo contrario, impuesto y de no muy buenas intenciones. Para ver más información sobre la complejidad de la realidad latinoamericana y el posible socialismo que a

invadiendo a las masas penetra en ellas y parte de ellas' (OCCC II, 807). Y deseamos, más que nunca, recalcar que todo cambio *debe partir de la masa*, partir de la sociedad y penetrar en ella, así el cambio será más eficaz y duradero, será, en fin, un cambio propio. Y será, por tanto, la propia sociedad quien libre y espontáneamente tienda hacia el fin propuesto respondiendo a las propias necesidades que vayan surgiendo en el camino histórico a recorrer. La *madurez* y la viabilidad de una sociedad depende de esta premisa categórica.

Sabemos que Martí fue defensor de la *Internacional*, fue defensor de los derechos de los trabajadores, pero más allá de eso, si América Latina quiere una revolución social debe, como todo progreso, partir del movimiento y la legalidad que toda comunidad viva posee. Todo cambio debe saber partir del íntimo y propio ritmo que una comunidad (en tanto organismo) posee en el momento que se origina como tal.

No hay que olvidar, de nuevo, que Martí escribe desde la colonia, Marx desde la metrópoli. Marx nunca sufrió o vivió en la excolonia y su pensamiento es siempre desde la metrópoli. Martí sabía mejor que nadie que hay momentos en la historia que las revoluciones, aunque sean justas, no deben sólo ser de carácter formal sino sobre todo de carácter psicológico o "mental", es decir, una revolución nacida del deseo y la propia voluntad de las ciudadanos que tiendan libremente y naturalmente a su realización. No se trata para Martí, como ya hemos dicho repetidas veces, implantar "desde arriba" un modelo de gobierno, un modelo político- económico o cultural como si de *eidos* platónicos se

ella pudiera aplicarse, ver la genial obra del filósofo peruano José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos sobre la realidad peruana*; Lima, ed. Era, 1977.

tratara. No hay modelos, plantillas, formas, que pudieran decidir la realidad. Es la propia sociedad quien debe elegir y construir su propia forma de dirigirse, de vivir. Y si no existe esa voluntad común para decidir, primero se hará necesario la construcción de la misma. Y ella será la que genere sus propias formas.

No está de más volver a recordar aquella recomendación de Martí:

*“con el alma de la tierra había que gobernar, y no contra ella ni sin ella, -entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y de las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, **el gobierno lógico**”* (NA; el subrayado es mío).

La profunda comprensión martiniana de la realidad latinoamericana, de su problema de dependencia y dominación, y de sus ansias de solucionar el problema, posibilita a Martí llegar a entender (cosa que sus contemporáneos no logran) que la dependencia y la dominación que una comunidad pueda estar sufriendo, no radica únicamente o no repercute únicamente en la esfera política, sino lo que es más importante, en la esfera económica. Martí comprendió que toda comunidad que atienda a este nombre, posee una forma peculiar e intransferible de relación con la naturaleza, que en última instancia, lo determina, de algún modo, todo³⁷.

³⁷ La panorámica visión martiniana de defensa y lucha por el derecho de cada comunidad de desarrollar sus propias formas, hacen de Martí un pensador crítico de la univocidad con que la mentalidad occidental piensa la historia. De alguna manera Martí habría creído en “la reivindicación del derecho de las culturas a configurar sus contextos desde sí mismas; y, de manera especial, su

V.d. *El expresionismo americanista de José Martí: la tercera vía*

Pese a que el krausismo habría proporcionado a Martí importantes herramientas teóricas para comprender el mundo intersubjetivo, Martí contrariado y decepcionado por el silencio generalizado de los maestros de la Facultad de Derecho ante la lucha de los cubanos por su independencia, deja Madrid y se traslada en diciembre de ese mismo año (1873) a Zaragoza para terminar allí la carrera de abogacía. No era para menos, ¿cómo articular la teoría del Derecho krausista y el silencio otorgativo e inconsecuente de los krausistas hacia la problemática cubana? Se podía en cierto sentido entender, y hasta justificar, la posición de los liberales españoles más radicales, pero el tema de los krausistas, de sus maestros, por sus ideales, no había por donde cogerlo. Su falsedad clamaba al cielo.

Nunca más volvió hablar de las enseñanzas jurídicas del derecho krausista, renegó, y tal vez por vergüenza ajena, no volvió a referirse a la etapa universitaria de su vida, exceptuando, de forma distante, neutra y sumida en tópicos, a la metafísica de Krause, que seguramente conoció a través de los krausistas españoles, a los que, sin embargo, raras veces mencionó. Su silencio implica muchas cosas, sin decir nada lo dijo todo:

“Hegel, el grande, los pone en relación y Krause, más grande, los estudia en el Sujeto, en el Objeto y en la manera subjetiva individual a que la Relación lleva el sujeto que examina al objeto examinado.- Yo tuve gran

contexto económico. En este punto el planteamiento intercultural insiste en no disociar la esfera económica de la cultura. Se entiende más bien que la economía es una función específica del orden cultural. Por eso toda cultura debe tener el derecho a practicar la economía que su matriz crea más

placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de la relación" (OCCC XIX, 367).

Sin embargo, pese al entendible repudio de Martí, el krausismo gineriano le proporcionó, en pleno siglo XIX, la alternativa teórica para pensar el modelo de República para su América. Como ya hemos dicho, la teoría del Derecho de los krausistas complementa el *expresivismo* de Martí. Gracias a ambos pensamiento, el cubano logró distanciarse y superar los modelos conservaduristas (heredados de la colonia y el absolutismo) así como los modelos del liberalismo de tendencia positivista³⁸.

Yamandú Acosta en su artículo sobre el pensamiento político y social del siglo XIX latinoamericano³⁹, sin esclarecer mucho más y sin profundizar en la cuestión martiniana, da en el clavo al afirmar que:

**José Martí que en una primera fase de su vida estuvo muy próximo al ala radical del liberalismo que proponía profundas reformas antifeudales y anticlericales, fue defendiendo una línea de pensamiento que significó una fuerte denuncia crítica tanto del conservadurismo como del liberalismo que habían compartido el poder a lo largo del siglo. Esta línea de pensamiento alcanzó una clara síntesis en su celebre artículo*

apropiada" (Raúl Fornet-Betancourt: *Intercultural y Globalización*; San José, IKO-DEI, 2000; p. 115). Martí posee, como bien dice Fornet-Betancourt, esa intuición *intercultural*.

³⁸ El pensamiento liberal del siglo XIX en América Latina, era una ideología que intentaba perpetuar el poder de las elites criollas en su mezcla explosiva con el positivismo europeo más radical. Pensamiento que giraba entorno a los conceptos de *progreso* y *orden* por encima de cualquier valor, incluso de las dignidades de grupos enteros de individuos.

³⁹ Yamandú Acosta: *"El liberalismo. Las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores"*, artículo tomado del libro recopilatorio: *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*; Madrid, ed. Trotta; p. 343-363.

Nuestra América, por lo que puede identificarse nuestroamericanismo. Allí con el orden conservador imperante en la práctica en la mayor parte de los países iberoamericanos, señaló que “el problema de la independencia no era un cambio de formas, sino de espíritu”, constatando que la “colonia continuó viviendo en la República”. Las reformas liberales latinoamericanas no habían sido capaces de superar las condiciones que imponía el tradicional orden conservador, lo que significó la consolidación de la oligarquía terrateniente, la articulación de una economía dependiente primario-exportadora y el predominio de la república oligárquico-liberal por sobre el proyecto democrático-liberal. Martí registró las limitaciones del proyecto liberal en su imitación de formas institucionales propias de otras experiencias históricas, escribiendo “El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución, propia del país. El gobierno no es más que un equilibrio de los elementos naturales del país”. Las reservas críticas respecto de la oportunidad de las formas liberales, dadas las peculiaridades de las realidades sociales y culturales iberoamericanas y por supuesto los intereses en juego, recorren la historia de las mismas desde Bolívar hasta Martí; mientras que el primero retrocedió en algún sentido respecto del liberalismo, el último se orientó hacia su superación”.

Y así, estrictamente, acaba el texto, sin más referencias y sin especificar nada más de la posición martiniana entorno al conflicto ideológico liberal-conservador latinoamericano, tras un excelente análisis de este conflicto encarnado en pensadores concretos.

Como si de un enigma sin respuesta se tratara, Yamandú Acosta deja en el aire el reto de descubrir y llegar a entender de qué se trata esa “superación” del liberalismo por parte de Martí que no degenera en un conservadurismo (en las páginas precedentes hacía notar que liberalismo, conservadurismo y socialismo habían sido las ideologías políticas hegemónicas que se disputaban el papel protagonista del siglo XIX, este último modelo con menos suerte en su protagonismo efectivo en los gobiernos reales; Acosta no se atreve a llamar “socialista” a Martí. En verdad, como ya hemos visto, éste posee una intuición impecable a la hora de desentrañar injusticias, pero con rigor no podemos llamar socialista a Martí, pues a su manera no propuso la supresión de la sociedad de clases aunque sí su evolución hacía formas cercanas). Tal vez por inclasificable, Yamandú Acosta decide terminar el texto.

La tesis seguida por el autor en el texto ya mencionado, radica en el análisis de las destrezas puestas en marcha por los pensadores latinoamericanos a la hora de pesar el problema (y la solución) en que los países latinoamericanos se encuentran, y que pone sobre el tablero, en una especie de *toma y daca*, de lanzamiento y rebote, entre las posturas liberales y el conservadurismo, todas sus fuerzas. Y observa la constante en pensadores importantes de la historia de Latinoamérica que “retroceden respecto del liberalismo” hacía posturas híbridas y más cercanas a su contrario, al modelo conservador excluyente y autárquico, por no encontrar en los modelos liberales adecuación o cura a la realidad latinoamericana⁴⁰.

⁴⁰ “A los problemas del proceso de ruptura de la dependencia política del orden colonial y de la articulación de la dependencia económica del orden neo-colonial, todo lo cual se tradujo en plurales

Así de Domingo Sarmiento dice que *“los hechos le impusieron la aceptación del control oligárquico del poder en la expectativa de que la educación ampliara, universalizándola, la base de la nación”*⁴¹. Para Juan Bautista Alberdi *“la política autoritaria era deseable en cuanto favorecía la activación económica, lo que significa progreso, que, en última instancia, era sinónimo de libertad”*⁴². Para Andrés Bello, como para José Victorino Lastarria y Francisco de Bilbao, que representaron al pensamiento liberal desde un espíritu conservador, *“la posibilidad de la libertad radica en la independencia, la consolidación de la independencia como condición de la libertad conducía compulsiva y reiteradamente a la negación de la libertad. Bello lo registró así en el ejemplo boliviano: «Nadie amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló como a todos, para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió ser un dictador. Las causas de esta paradoja condición, que para Bello parecían encontrarse como hoy, en el carácter excluyente de las leyes de la libertad del modelo liberal que en términos reales dejaba a la intemperie a la «tercera entidad»”*⁴³. Así, y en términos parecidos, autores como el pensador mexicano José M^a Luis Mora, el ecuatoriano Juan Montalvo o el uruguayo José Pedro Varela. Sin

expresiones del pensamiento liberal y del pensamiento conservador” (Yamandú Acosta, op. cit. p. 343). Y si mientras aquel pensamiento había sido el predominante en el marco del proceso revolucionario hacia la independencia política y territorial frente a las metrópolis, éste lo fue dentro ya de del marco de los estados independiente consolidados y surgidos de las luchas independentistas y de la articulación de aquel pensamiento liberal dentro de los mismos, y que comienza a desarrollarse sobre un eje dominante de motivación positiva. Bajo distintas formas el traspaso de poder político de manos de los españoles a los criollos que *“frente al proyecto de inspiración liberal de valoración modernizante tuvo lugar la contrapartida del proyecto conservador, que solamente aspiraba a un orden semejante al español, pero sin España”* (Ibidem. p.346) orden del que todavía no se ha librado.

⁴¹ Yamandú Acosta: *“El liberalismo. Las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores”*; op. cit. p. 350.

⁴² Ibid., p. 351.

⁴³ Ibid., p. 356.

embargo, Martí, como indica Acosta, consiguió distanciarse de esta tendencia generalizada.

Pero, ¿por qué logra Martí desmarcarse de esta tónica general? Primero porque (como acierta a decir Acosta) quiere partir de un *modelo propio*. Un *modelo propio* a nivel tanto cultural, político como económico, que desacredite cualquier forma de modelo implantado por imitación. Ni el liberalismo que había surgido en Europa ni el conservadurismo que ésta había dejado en América Latina.

Como ya hemos visto a lo largo del presente trabajo, el modelo a seguir deberá surgir *naturalmente* una vez que se haya llevado a cabo la coincidencia del hombre americano con el medio natural y el modo de ambos de interactuar y mutuamente modificarse. Segundo, por su idea de dignidad humana, de respeto incondicional a todo hombre por el hecho simple de serlo. Idea que debe quedar articulada en cualquier legislación concreta.

Estas dos ideas armonizadas, representan, desde nuestro particular punto de vista, lo que hemos acordado llamar *expresivismo humanista*. Expresivismo humanista porque el krausismo permite plasmar en un sistema político el pensamiento expresivista de Martí. Por eso, tomando la noción de Isaiah Berlin, creemos que Martí pudiera ser clasificado dentro de la corriente de pensamiento *expresivista*, que tomaría en Martí la variante de *expresionismo americanista* o *expresionismo nuestroamericanista*.

Ya hemos hablado sobre la noción *expresivismo* y la concepción del mundo que detrás de la misma existe⁴⁴. El *expresivismo* es la síntesis de dos corrientes de pensamiento que surgen en distintas épocas, pero que se unen en una nueva teoría o visión del mundo de importancia fundamental en nuestra civilización y que, partiendo de un cuerpo común de concepciones compartidas toma en cada autor fisiología distinta. Como acierta a decir Charles Taylor, el *expresivismo* es una “sensibilidad” compartida por muchos pensadores sin la cual no podrían ser explicados muchas de las características propias que toma nuestro siglo XX⁴⁵.

El *expresivismo* es la unión entre la teoría *hilomorfista* de Aristóteles (teoría que quiere rectificar el equívoco que existe en la pretensión de separar la forma de la materia, la potencia de la esencia) y la concepción del mundo del romanticismo (en la que el hombre es entendido como *genio creador*). Para el *expresivismo* el hombre no es sólo cuerpo y espíritu (no es, por un lado, entendimiento y razón y, por otro, sentimiento e imaginación), sino una unidad viva que engloba a ambos. De este modo, el *expresivismo* entiende al hombre, antes que nada, como un ser *expresivo*. Los hombres sólo alcanzan su realización a través de la *actividad expresiva*. A través de esta actividad el hombre logra autoexpresarse imponiendo a la materia una forma.

⁴⁴ En verdad, tomando la terminología y el análisis de Isaiah Berlin (sobre todo en su obra: *Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder and The Magus of the North*, op. cit.), sería correcto hablar de *Expressionism*. Pero para despejar posibles equívocos entre la corriente de pensamiento a que Berlin alude bajo la noción *Expressionism* y el movimiento pictórico francés de finales del XIX o la corriente cinematográfica alemana de principios del XX, hablaremos de *expresivismo*, como lo hace Charles Taylor al referirse a esta corriente de pensamiento en su libro *Hegel y la Sociedad Moderna*, op. cit.. El *expresivismo* es un sentimiento compartido en la Europa de finales del XVIII. Un pensamiento alternativo al modelo racional-universalista promovido por Vico y Herder y que tiene como primer alumno el Romanticismo, el post-romanticismo, pero también el materialismo histórico de Marx, las ciencias sociales, la antropología social o la Fenomenología entre otros.

Además de esta tarea, la *actividad expresiva* tiene la capacidad de poner en relación al hombre con el mundo exterior, con la materia; cosa que la actividad contemplativa no logra nunca. El paradigma de esta actividad es la obra de arte, la obra literaria, pictórica o musical. En ellas el hombre logra autoexteriorizar sus potencialidades y proyectar sus fuerzas en el mundo objetivo. Pero la tarea y la importancia de la *actividad expresiva* está, además, en que por medio de las obras logra el artista comunicarse con los demás individuos. Tiene de alguna manera una finalidad social.

La idea fundamental de la *concepción expresivista*, y sobre la que se asientan los preceptos antes descritos, es aquella que determina que los hombres son seres expresivos porque pertenecen a una cultura. Berlin habla de "modelos" o tipos" que guían y dan sentido a las obras expresivas que los hombres realizan y que ponen en comunicación a los hombres de esa misma cultura. La cultura para los *expresivistas* es, de alguna manera, el "tema" u "objeto de inspiración" de las acciones que los hombres ponen en juego para relacionarse con el mundo externo (de ahí que Vico creyera que el estudio de las distintas obras de artes de las culturas proporcionaba a los hombres más conocimiento sobre los hombres y la naturaleza de las cosas que el conocimiento científico-objetivo que los enciclopedistas quisieron infalible; así, también, quien fuera otro gran *expresivista*, Herder, fue el primero en desarrollar la necesidad de una lógica del mundo desde la diversidad cultural)⁴⁶.

⁴⁵ Op. cit., p. 13.

⁴⁶ El paradigma de actividad expresiva es, para estos autores, la literatura. Por ella se sabe más de los pueblos y sus "modelos" que de cualquier otra forma (para más información sobre esta idea ver, Isaiah Berlin: *The Roots of Romanticism*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1965).

A través de la “obra de arte” el hombre logra la unión entre su autoconciencia y el mundo natural o materia. La *actividad expresiva* tiene la capacidad de modificar al hombre a la vez que se modifica el medio. La Ilustración habría entendido al hombre primeramente como ser de conciencia, y en este contexto de idealidad, como ser libre; pero más allá, en el mundo de la materia, el idealismo trascendental de Kant no podía garantizar nuestra libertad. La única manera en que los ilustrados concibieron que los hombres podían ser verdaderamente libres y autónomos era separándolos de la materia. Se conseguía la libertad a cambio de distanciarse de la naturaleza.

La rectificación de esta errónea idea estaba, para los *expresivistas*, en comprender a la naturaleza como fuente de sentido, como único objeto sobre el que proyectar nuestras potencialidades humanas, logrando, así, nuestra autorrealización. De alguna manera la sustancia natural era la posibilidad real de realización de los hombres. La actitud egoísta de la modernidad y la Ilustración ante el objeto natural como medio y como mero útil a dominar, se modifica en la concepción de los *expresivistas* en una actitud que piensa al elemento material como posibilidad de efectuar en el mundo las potencialidades del ser humano. Cuando el hombre pone en funcionamiento su capacidad expresiva se *humaniza* el mundo en igual proporción que se *naturaliza* el hombre. Por eso es común en los pensadores *expresivistas* su visión inmanentista⁴⁷.

⁴⁷ Como acierta a decir Taylor (en op. cit., p. 17), el hombre como ser expresivo recupera la comunión con la naturaleza, que había sido rota y mutilada por la *actividad analítica y disecadora de la ciencia objetivante*. Esta comunión con la naturaleza se interpreta en los términos siguientes: “si yo he de seguir siendo un ser espiritual, y sin embargo no opuesto a la Naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una comunión en que yo entre en relación con algún ser o fuerza espiritual. Esto no fue simplemente panteísmo, sino, antes bien, una variante de la idea renacentista del hombre como microcosmos” (ibidem. p. 28).

Como hemos dicho, la virtud característica de la *actividad expresiva* radica en su capacidad de modificar al hombre, a la vez que se modifica el medio, la materia o la sustancia natural (es decir, aquello no-hombre). Los *expresivistas* se dan cuenta que el pensamiento no se altera, no evoluciona, sino hay una transformación paralela del medio en que ese pensamiento surge. Según Berlin, Vico fue el primero en pensar a los hombres, no sólo como pacientes o actores de la Historia, sino como hacedores de la misma. Los hombres, para el filósofo italiano, modelan sus vidas, tanto deliberadamente como sin intención consciente, en respuesta al entorno físico. Respuestas prácticas que de alguna manera van modificando, involuntariamente, la propia naturaleza del hombre que responde. Lo primordial es investigar acerca de la naturaleza de los hombres no como si de un núcleo estático o inamovible se tratara, sino siempre a percibir desde el propio fluir que de alguna manera se inicia desde el principio de los tiempos⁴⁸.

El mundo social y la cultura tienen para los *expresivistas* un sentido más interesante y fundamental que la visión ilustrada que concebía a la sociedad como medio para la satisfacción de las necesidades egoístas del individuo. En la concepción *expresivista* el mundo social es entendido como desarrollo en que cada estadio de ese desarrollo o evolución está *interconectado orgánicamente* con un estadio precedente desde el que surge y toma sentido y un estadio posterior a que

⁴⁸ Según Berlin, Vico piensa la Historia como una evolución sistemática o sucesión cambiante de actitudes y motivos dictados por el cambio de necesidades de la naturaleza del hombre; una naturaleza que es nacimiento ("*nascimento*"), proceso. La naturaleza humana en el curso de su lucha por satisfacer sus necesidades, no puede auxiliarse si no es transformándose a sí misma, de suerte que genere constantemente nuevas características, nuevas necesidades, nuevas categorías de pensamiento y acción (incluso la ductilidad de la naturaleza para con el medio se muestra en aspectos corporales o físicos dentro de la especie humana).

dará lugar. La única explicación válida de acontecimientos en el espacio social es la *explicación genética* (en términos, bien de propósitos humanos –los cuales cambian cuando cambian las circunstancias–, bien, del cambio de circunstancias por esos propósitos mismos: esto es, por la acción humana o por la interacción de propósitos y circunstancias del entorno, que nos lleva con frecuencia a consecuencias que los hombres no nos hemos propuesto).

En el mundo social una etapa no sigue a otra etapa de una manera azarosa (como pensaron los epicúreos); tampoco la sucesión de etapas es consecuencia de causas o efectos mecánicos (como mantienen los estoicos) sino como estadios en busca de un propósito inteligible: el esfuerzo del hombre por comprenderse a sí mismo y a su mundo, y por realizar sus capacidades en dicho mundo. Por eso, para Vico, el hombre sólo es distinguible dentro del proceso real de su desarrollo. Sin éste, descontextualizado, el hombre simplemente no es concebible; de la misma manera, un hecho social, un suceso o un fenómeno social fuera de un contexto histórico-espacial, simplemente carece de sentido.

He intentado mostrar las coincidencias entre Martí y esta sensibilidad alternativa que hemos acordado llamar *expresivismo*; y como este pensamiento se complementa y afianza con el krausismo gineriano. El krausismo habría proporcionado, al pensador cubano, contemplar la posibilidad real de plasmar en una sociedad, a través del Derecho, los principios del *expresivismo*⁴⁹.

⁴⁹ Sería extenderse demasiado y salirse del contenido del este trabajo, tratar de mostrar el carácter *expresivista* del pensamiento de Krause y del krausismo español. Pero la concepción krausista de la

Martí expresivista nos daría la respuesta a eso que Yamandú Acosta denomina la “superación al mismo tiempo del conservadurismo y del radical liberalismo”.

Sería bueno recordar que la idea martiniana de la interconexión que debe existir entre el hombre y su mundo social con el medio natural que rodea a ambas instancias llevan a Martí a condenar las actitudes que imiten patrones externos que otras sociedades hayan elaborado. Lo que Martí llama la *relación de analogía* que debe existir entre las “obras” expresivas humanas (artístico –económico –políticas) o *frutos del alma* y la manifestación de la naturaleza. Es decir, la determinación recíproca de ambas instancias. Lo que asegura la evolución natural o genética de esa sociedad (de otro modo sería una evolución innatural, artificial o, en fin, *sietemesina*).

Esta *organicidad* es el “método” que asegura, para Martí, la superación del *carácter sietemesino* de las sociedades de su América. Porque la relación que el hombre americano inaugure con su medio natural, relación aún no hecha efectiva tras la independencia política respecto de España, dará de sí una nueva forma humana, esa *esencia latinoamericana*, como el propio Martí la denomina, que produzca formas, productos, *frutos del alma*, verdaderamente latinoamericanos.

naturaleza y sus implicaciones jurídicas (el Derecho entendido como una *propiedad de relación* que pone en contacto al sujeto con el mundo exterior: con la naturaleza a través de la defensa de la propiedad privada, con otros sujetos, en la convivencia social), su idea del hombre como obra de arte, su concepción organicista del mundo o, en última instancia, su cosmovisión sintética o armónica del mundo.

El “nacimiento” de lo latinoamericano, de una forma humana, de una relación analógica, de una Historia “*nacida de nuevo*”. Esta idea se sustenta en la convicción martiniana de la ductibilidad del hombre y del medio para mutuamente modelarse; idea que lleva a Martí a implorar a su pueblo la necesidad de relación con la tierra de origen, con la naturaleza de América. Esta relación de mutualidad entre el hombre y la naturaleza americana será el único camino para lograr, gratuitamente y al mismo tiempo, que los productos que la sociedad realice sean originales y beneficiosos para el desarrollo y progreso de la misma, a la vez que se crea la identidad o la *esencia latinoamericana* que logra estadios más elevados de producción social⁵⁰. La revolución marxiana no sería necesaria en América Latina, porque para Martí sería la propia América la que encontrara su propio modelo de justicia social.

De algún modo, la teoría organicista en la forma *expresivista* es la teoría que proporciona a Martí el modelo para pensar la consecución del “*cambio de espíritu y no sólo de formas*” o la llamada emancipación social (y no sólo política) en América Latina. Primeramente, a través de la unión de las *fuerzas reales del país* en el proyecto y en la obra común guiados por un “modelo” pensado no sólo para todos, sino pensado por todos (lo que elimina las tentaciones paternalistas que puedan surgir) en la construcción de un Estado y una naturaleza que lo complete, es decir, de un espacio social propio e intransferible.

⁵⁰ Ya hemos hablado de la convicción martiniana del carácter dúctil de la naturaleza humana, y de su posibilidad de “dar de sí” nuevas formas (-extos de referencia, sobre todo: “*Prólogo al poema del Niágara*” (OCC VII, 223-238) o “*Maestros Ambulantes*” (OCC VIII, 288-292).

APÉNDICE: Nuestra América¹

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcaldía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes quee llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de casa chica, que le tiene envidia al de casa mejor, ha de encajar, de modo que sean una, las dos manos. Los que, al amparo de la tradición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quieren que les llame el pueblo de ladrones, devuélvanle sus tierras al hermano. Las deudas del honor no las cobra el honrado en dinero, a tanto por la bofetada. Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de la siete leguas! Es hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.

A los sietemesinos sólo les falta el valor. Los que no tiene fe en su tierra son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza el árbol difícil, el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre. Si son parisienses o madrileños, vayan al Pardo, de faroles, o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal de indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, o la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿El que se queda con la madre a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del

¹ Martí escribió *Nuestra América* en la revista mexicana "El Partido Liberal" en enero de 1891. Versión recogida en José Martí: *Obras Completas*, tomo VI, pp. 15-23; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975.

seno que lo cargó, paseando el letrado de traidor en la espalda de la casaca de papel? ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de más a menos! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieren hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra, ¿se fue a vivir con los ingleses, en los años en que los veía venir contra su tierra propia? ¡Estos "increíbles" del honor, que lo arrastran por el suelo extranjero, como los increíbles de la Revolución Francesa, danzando y relamiéndose, arrastraban las erres!

Ni, ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre el brazo sangriento de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevo modo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con que elementos está hecho su país y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. Ni hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y ataca y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofenda prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.

En los pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con la mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobernar. La masa inculta es perezosa y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella. ¿Cómo han de salir de la Universidad los gobernantes, si no hay Universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yankees o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política. El premio de los certámenes no ha de sacar para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores reales del país. Conocerlos hasta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad de olvido, por parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba a lo que se levanta contra ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con sus necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la Universidad Americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.

Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, venimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad. Un cura, unos cuantos tenientes y una mujer alzan en México la República en hombros de los indios. Un canónigo español, a la sombra de su capa, instruyendo en la libertad francesa a unos cuantos bachilleres magníficos, que ponen de jefe de Centro América contra España al general de España. Con los hábitos monárquicos, y el Sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur. Cuando los dos héroes chocaron, y el continente iba a temblar, uno, que no fue el menos grande, volvió riendas. Y como heroísmo en la paz es más escaso, porque es menos glorioso que el de la guerra; como gobernar con los sentimientos exaltados y unánimes es más hacedero que dirigir, después de la pelea, los pensamientos diversos, arrogantes, exóticos o ambiciosos; como los poderes arrollados en la arremetida épica zapaban, con la cautela felina de la especie y el peso de lo real, el edificio que había izado, en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París, la bandera de los pueblos nutridos de savia

gobernante en la práctica continua de la razón y de la libertad; como la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización democrática de la República, o las capitales de corbatín dejaban en el zaguán al campo de la bota-de-potro, o los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra, desatada a la voz del salvador, con el alma de la tierra había que gobernar, y no contra ella ni sin ella, entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico. El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.

Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores. El tigre, espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa. Muere echando llamas por los ojos, y con las zarpas al aire. No se le oye venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despierta tiene el tigre encima. La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros –de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importancia excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén irracional e impolítico de la raza aborígen-, por la virtud superior, abonada por la sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia. El tigre, detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina. Morirá, con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos.

Pero “estos países se salvarán”, como anunció Rivadavia el argentino, el que pecó de finura en tiempos crudos; al machete no le va la vaina de seda, ni el país que se ganó con lanzón se puede echar el lanzón atrás, porque se enoja, y se pone en la puerta del Congreso de Iturbide “a que le hagan emperador al rubio”. Estos países se salvarán, porque, con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura del tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real.

Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una Máscara. Con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Eramos charreteras y togas, en países que

venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado. La juventud angélica, como de los brazos de un pulpo, echaba al Cielo, para caer con gloria estéril, la cabeza coronada de nubes. El pueblo natural, con el empuje del instinto, arrollaba, ciego del triunfo, los bastones de oro. Ni el libro europeo, ni el libro yankee, daban la clave del enigma hispanoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosas o inerte, se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. "¿Cómo somos? Se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Danzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de paso de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de una país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plana; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república. El tigre de adentro se entra por la rendija, y el tigre de afuera. El general sujeta en la marcha la caballería al paso de los infantes. O si deja a la zaga a los infantes, le envuelve el enemigo la caballería. Estrategia es política. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar, bullendo y rebotando por las venas, la sangre natural del país! En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro, los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudian la dificultad en sus orígenes. Los oradores empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos traen caracteres nativos a la escena. Las academias discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa, centelleante y cernida, va cargada de idea. Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio.

De todos sus peligros se va salvando América. Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar, con prisa loca y sublime, los siglos perdidos. Otras, olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento y de cochero a una bomba de jabón; el tujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta

al extranjero. Otras acendran, con el espíritu épico de la independencia amenazada, el carácter viril. Otras crían, en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas. Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdén. Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios con la escopeta y la ley, aman, y sólo aman, a los pueblos viriles; como la hora del desenfreno y la ambición, de que acaso se libre, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte, o en que pudieran lanzarla sus masas vengativas y sórdidas, la tradición de conquista y el interés de un caudillo hábil, no está tan cercana aún a los ojos del más espantadizo, que no dé tiempo a la prueba de altivez, continua y discreta, con que se la pudiera encarar y desviarla, como su decoro de república pone a la América del Norte, ante los pueblos atentos del Universo, un freno que no la ha de quitar la provocación pueril o la arrogancia ostentosa, o la discordia parricida de nuestra América, el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejan picadas nuestros dueños. El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próxima, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdén. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos. Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece. Los pueblos han de tener una picota para quien les azuza a odios inútiles; y otra para quien lo les dice a tiempo la verdad.

No hay odio entre razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. Pero en el amasijo de los pueblos se condensan, en la cercanía de otros pueblos diversos, caracteres peculiares y activos, de ideas y de hábitos, de ensanche u adquisición, de vanidad y de avaricia, que del estado latente de preocupaciones nacionales pudieran, en un período de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado del país, trocarse en amenaza grave para las tierras vecinas, aisladas y débiles, que el país fuerte declara perecederas e inferiores. Pensar es servir. Ni ha de suponerse, por antipatía aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras; ni tiene en mucho a los hombres biliosos y trigueños, ni mira caritativo, desde su eminencia aún mal segura, a los que, con menos favor de la Historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas; ni se han de

esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental. ¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva acuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; el Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!

**José Martí: *La revista Ilustrada de Nueva York*, 1° de enero de 1891
(Obras Completas VI, pp. 15-23).**



M. y. O. Rector -

José Martí y Pons - alumno de la
Facultad de Derecho en esta Universidad, a V.º. y
respetablemente dice: En la Realidad en el
curso consta de las calificaciones del Instituto de
esta ciudad, que acompaño; - Que tiene apro-
bados todos los asignaturas necesarias para opo-
ner al grado de Licenciado en Derecho Civil
y Criminológico, según consta en un expediente en
esta Universidad; - y Le dice estar a dis-
posicion de

W. M. Duplón se viene ordenar que se le admita
al grado, y - prima el expediente - el número de la
Licenciatura que obtiene. - Lo que se refiere
de la Realidad de V.º. - Zaragoza 29 de
Junio 29 de 1874.

Informado a

Secretaría

El Rector,

Alonso y

[Signature]

M.º

José Martí

de cada una de ellas, por a los siguientes asig-
 naturas: general y particular — Aprobada
 Literatura clásica latina — Aprobada
 Historia universal — Aprobada
 Ampliación del derecho civil — Aprobada
 Decretos canónicos — Aprobada
 Escritura latina — Aprobada
 Procedimientos judiciales — Aprobada
 Práctica forense — Aprobada

Quedando, pues, que los concurrentes en esta
 Facultad académicamente todas las asignaturas de
 grado de la Facultad de Derecho en Decretos canónicos
 y en la Academia de Decretos que se han aprobado
 para el título de Abogado a que aspira. El en obstante
 se reserva a cada uno que obtiene una conferencia de
 grado en esta y un año de estudio de los estudios de grado

J. Martínez

Don

de cada uno de los concurrentes al grado de Abogado
 y de cada uno de los concurrentes a que aspira y para que
 pueda tener lugar el estudio, para este expediente
 el Decano de la Facultad.

S. M. Martínez

Don

J. Martínez

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFIA MARTINIANA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1. OBRAS ESCRITAS POR MARTÍ (por orden cronológico)*

1.1. Formato de artículo periodístico o crónica (se señala el año y el nombre de la revista o periódico donde fue publicado el texto. En varios casos debe entenderse bajo un mismo nombre una serie de artículos)

- *El presidio político en Cuba*; La Soberanía Nacional, Cádiz (1871)
- *La República Española ante la revolución Cubana*; La Cuestión Cubana, Sevilla (1873)
- *Los Códigos Nuevos Guatemaltecos*; Revista Universal, México (1877)
- *Guatemala*; El Federalista, México (1878)
- *Escenas europeas*; The Sun, Nueva York (1881-1882)
- *Escenas norteamericanas*; La América, Nueva York (1881-1891)
- *Hombres*; La Estrella de Panamá, Panamá (1887-1895)
- *Cuba y los Estados Unidos*; El Avisador Hispanoamericano, Nueva York (1889)
- *El Congreso de Washington*; El Partido Liberal, México (1889-1890)
- *La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América*; La Revista Ilustrada, Nueva York (1891)
- *Nuestra América*; El Partido Liberal, México (1891)
- *Historia, letras, biografía, curiosidades y ciencia*; La opinión de Caracas (1881-1882)
- *Nuestras ideas*; La Igualdad, La Habana (1892)
- *Los cubanos de afuera y los cubanos de adentro*; Patria, Nueva York (1892) – revista fundada por Martí como órgano de propaganda del Partido Revolucionario Cubano-

* Para referirse a los textos martianos se suele seguir la división que la guía del repertorio de las *Obras Completas de Martí* de la Editora Trópico ha ordenado por temas. He aquí la guía:

Cuba. Política y revolución (tomos 1-8)
Cuba. Discursos revolucionarios (tomo 9).
Cuba. Hombres (tomos 10 y 11).
Cuba. Letras, educación y pintura, 1-2 (tomos 12 y 13).
Hispanoamericanos (tomo 18).
Nuestra América (tomos 19-23).
La Edad de Oro (tomo 24).
Amistad funesta (tomo 25).
Teatro (tomo 26).
Escenas norteamericanas (tomos 27-40).
Versos (tomos 41-43).
Escenas mexicanas (tomos 28-50).
Crítica y arte (tomos 51-54).
Viajes (tomos 55-56).
Epistolario (tomos 65-67).
Cartas a Mercado (tomos 68-69).

- *El obrero cubano*; Patria, Nueva York (1892)
- *Persona y patria*; Patria, Nueva York (1893)
- *Mi raza*; Patria, Nueva York (1893)
- *El Partido Revolucionario de Cuna*; Patria, Nueva York (1893)
- *La verdad sobre los Estados Unidos*; Patria, Nueva York (1894)
- *El alma de la revolución y el deber de Cuba en América*; Patria, Nueva York (1894)
- *Los pobres de la tierra*; Patria, Nueva York (1894)
- *Manifiesto de Montecristi*; Patria, Nueva York (1895)

1.2. Discursos revolucionarios más importantes (se señala el acto, el lugar y el año en que fueron expuestos públicamente)

- *Brindis en el banquete celebrado en honor de Adolfo Márquez Sterling*; La Habana (21 de abril 1897)
- *Lectura en la reunión de emigrados cubanos en Steck Hall*; Nueva York (24 de enero 1880)
- *Discursos conmemorativos del 10 de octubre de 1868*; Nueva York (serie de cinco discursos cada 10 de octubre desde 1887 a 1891)
- *Madre América*; Nueva York (19 de diciembre 1889).
- *Con todo y para el bien de todos*; Florida (26 de noviembre 1891).
- *Los pinos nuevos*; Florida (27 de noviembre 1891).
- *La oración de Tampa y Cayo Hueso*; Nueva York (17 de febrero 1892).

1.3. Epistolario. Se recogen las cartas más trascendentales (se señala a quien fue dirigida la carta, desde donde fue escrita y la fecha)

- *Carta al General Máximo Gómez*; Nueva York (20 de octubre 1884).
- *Carta a Federico Henríquez y Carvajal*; Montecristi (24 de marzo 1895).
- *Carta a Gonzalo de Quesada y Aróstegui*; Montecristi (1 de abril 1895).
- *Carta al New York Herald*; Nueva York (2 de mayo 1895).
- *Carta a Manuel Mercado* (inconclusa); Dos Ríos (18 de mayo 1895).

1.4. Diarios (se señala la fecha en que fueron escritos)

- *De Montecristi a Cabo Haitiano* (1895).
- *De Cabo Haitiano a Dos Ríos* (1895).

1.5. Poesía (publicada en vida)

- *Ismaelillo* (1882).
- *Versos Libres* (1878-1882).
- *Flores del destierro* (inconclusa- 1884).
- *Versos Sencillo* (1891; Martí no llegó a ver publicado en vida como poemario).

1.6. Teatro (se señala la fecha de estreno)

- *Abdala* (1869).
- *Adúltera* (1874).
- *Amor con amor se paga* (1875).
- *Patria y libertad. Drama indio* (1877).

1.7. Novela

- *Amistad funesta o Lucía Jerez* (1885).

1.8. Literatura Infantil

- *La Edad de Oro* (1889; revista infantil fundada por Martí y de la que se publicaron 4 números).

2. OBRAS COMPLETAS DE MARTÍ

- *Obras Completas* en 2 volúmenes; director MÉNDEZ, Isidro M., La Habana, editorial Lex, 1946-1948.
- *Obras Completas* en 74 volúmenes; director QUESADA Y MIRANDA, Gonzalo; La Habana, 1936-1953.
- *Obras completas* 4 volúmenes, 5 tomos; edición de QUINTANA, Jorge; Caracas, 1964.
- *Obras Completas* en 28 volúmenes. Prólogo de Juan Marinello; La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-1973.
- *Obras Completas* en 28 volúmenes; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, 1975-1976.
- *Obras Completas*; Edición Crítica de la que han aparecido, hasta la fecha, dos volúmenes, prólogo de Fidel Castro, La Habana, 1983.

3. ANTOLOGÍAS Y RECOPILACIONES parciales de textos (se sigue el orden cronológico de aparición)

- *Código martiniano o de ética nacional* en 30 tomos; Selección y clasificación de METÍNEZ-FORTÚN Y FORO, Carlos; La Habana, Seoane y Fernández, 1945.
- *Obras escogidas*; selección y prólogo de ESTENGER, Rafael; Madrid, Aguilar, 1953.
- *José Martí sobre España*; introducción y selección de SOREL, Andrés; Madrid, Edición Ciencia Nueva, 1967.
- *José Martí en los Estados Unidos*; prólogo y notas de SOREL, Andrés; Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- *Escritos desconocidos de José Martí*; edición de RIPOLL, Carlos; Nueva York, Eliseo Torres & Sons, 1971.
- *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos*; selección y prólogo de FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto; México, siglo XXI, 1973.
- *Páginas escogidas*; introducción y prólogo de HENRÍQUEZ UREÑA, Max; México, Editora Nacional, 1973.

- José Martí. Páginas escogidas en 2 volúmenes; selección y prólogo de FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1974.
- Nuestra América; prólogo de FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto; La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- Martí en México. Selección de textos en 2 volúmenes; México, Talleres gráficos de México, 1974.
- Obras escogidas: poesía, artículos, ensayos; Moscú, Literatura 1974.
- Prosa Escogida; introducción, selección, comentarios y notas de OLIVIO JIMÉNEZ, José; Madrid, Ed. Magisterio Español, 1974.
- Inside the monster. Writing on the United States and American Imperialism; edited and introduction FONER, Philip S.; New York, Review Press, 1975.
- Obras escogidas: José Martí en 3 tomos; La Habana, Editora Política, 1978-1981.
- Sobre las Antillas; selección y prólogo de MORALES, Salvador; La Habana, Centro de Estudios Martinianos, 1981.
- Mi tiempo: un mundo nuevo. Una antología general; selección y prólogo de Jaime Labastida, México, Un nuevo Mundo ed., 1982.
- Selección de textos de José Martí; compilación de HEREDIA ROJAS, Ordenel; La Habana, universidad Central de las Villas, 1983.
- Páginas escogidas; selección y prólogo de ESCUDERO, Alfonso M., Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- El indio de nuestra América; selección y prólogo de ACOSTA, Leonardo; La Habana, Centro de Estudios Martinianos, 1985.
- José Martí; selección y notas de LAVIANA CUETOS, Lucia María; Madrid, Editorial de Cultura Hispánica, 1988.
- José Martí y el equilibrio del mundo; México, estudio introductorio de HART DÁVALOS, Armando; selección y notas de Centro de Estudios Martinianos; Fondo de Cultura Económica, 2000. La Habana, Editorial Pueblo y Educación 1990.
- Textos antiimperialistas de José Martí; recopilación de GARCÍA MARRUZ, Fina.
- Ensayos y crónicas; edición de JIMÉNEZ, José Olivio; Madrid, Editorial Anaya, 1995.
- Un domingo de mucha luz, cultura, historia y literatura españolas en la obra de José Martí; interpretaciones críticas de VITIER, Cintio, FÉRNADEZ RETAMAR, Roberto, HIDALGO PAZ, Ibrahim, entre otros; Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1995.
- El presidio político en Cuba. Último Diario y otros textos; edición y estudio preliminar de MANZONI, Celina; Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.

4. RECOPILACIÓN DE ARTÍCULOS

- Otras crónicas de Nueva York; prólogo de MEJÍA SÁNCHEZ, Ernesto; La Habana, Edición Ciencias Sociales, 1983.
- Crónicas; prólogo, selección y notas de ROTKER, Susana; Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- José Martí y su periódico Patria; ed. de BUENO, Salvador; Barcelona, Editorial Pablo de la Torriente, 1997.

5. *RECOPILACIÓN DE DISCURSOS*

- Discursos; prólogo de MARINELLO, Juan; La Habana, Edición Ciencias Sociales, 1974.
- Letras Fieras; selección y prólogo de FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, La Habana, Edición Letras Cubanas, 1981.

6. *RECOPILACIÓN DE CARTAS*

- Epistolario de José Martí; edición de LIZASO, Félix; La Habana, Editorial Cultura, 1930-1931.
- Correspondencia con el general Máximo Gómez; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1977.
- Epistolario en 5 tomos; La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993.

7. *POEMARIOS Y ANTOLÓGICAS POÉTICAS*

- Versos Libres; prólogo de SCHULAMN, Iván; Barcelona, 1970.
- Los cien mejores poemas de José Martí; selección y prólogo de CASTRO LEAL, Antonio; México, Aguilar, 1974.
- José Martí, Obra literaria; VITIER, Cintio; Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978
- Prosa y Poesía; Barcelona, Ed. Argos Vergara, 1979.
- Major Poems. A bilingual edition; edited by FONER, Philip S.; New York, Meier Publishers, 1982.
- José Martí, Ismaelillo, Versos Libres, Versos Sencillos; selección y prólogo de SCHULAMN, Iván; Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.
- Los versos Sencillos de José Martí; HERNÁNDEZ-CHIROLDES, J. Alberto: Florida, Ed, Universal, 1983.
- Poesía de amor; selección y prólogo de TOLEDO SANDE, Luis; La Habana, Letras Cubanas, 1985.
- Poetas Completas en 2 volúmenes Edición Crítica de VITIER, Cintio, GARCÍA MARRUZ, Fina y ARMAS, Emilio de; La Habana, Centro de Estudios Martinianos, 1985.

8. *LITERATURA INFANTIL*

- La Edad de Oro; La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1985.
- Cuentos Completos, La Edad de Oro y otros relatos; edición de ESTEBAN, Ángel; Barcelona, Anthropos, 1995.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. BIBLIOGRAFÍAS de José Martí

- GARCÍA-CARRANZA, Araceli: Bibliografía martiniana (1976-1985); La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, números 1 a 9, 1978-1986.
- GONZÁLEZ, Manuel P.: Fuertes para el estudio de Martí: ensayo de bibliografía clasificada; La Habana, Coe. Varona, 1950.
- PEREZA SARAUSA, Fermín: Bibliografía martiniana; La Habana, Comisión Nacional de Actos y Ediciones del Centenario, 1954.
- QUINTANA, Jorge: Cronología bibliográfica; Caracas, precediendo a las *Obras Completas* de Martí, 1956.
- RIPOLL, Carlos: José Martí: A Bibliography in Photographs and Documents / José Martí: Una biografía en fotos y documentos; edición bilingüe, inglés-español; Florida, Senda Nuevas Ediciones, 1992.

2. BIOGRAFÍAS de José Martí

- HIDALGO PAZ, Ibrahín: José Martí: Cronología 1853-1895; La Habana, Centros de Estudios Martinianos, 1992.
- MÉNDEZ, M. Isidro: José Martí. Estudio crítico-biográfico; La Habana, P. Fernández, 1941.
- RODRÍGUEZ-SILVA, Delfín: Cronología martiniana, Miami, Ed. Universal, 1996.
- VITIER, Cintio: Cronología en José Martí; Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977
-

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA-GENERAL (estudios críticos sobre la prosa y el pensamiento de Martí)

- AGRAMONTE, Roberto: Martí y su concepción del mundo; Barcelona, ed. Universitaria, 1971.
- _____: Martí y su concepción de la sociedad; Barcelona, ed. Universitaria, 1979.
- _____: Las doctrinas educativas y políticas de Martí; Barcelona, ed. Universitaria, 1991.
- ALAZRAKI, Jaime: El indigenismo de Martí y el antiindigenismo de Sarmiento; México, Cuadernos Americanos, vol. 140, número 3, 1965.
- ANUARIO MARTINIANO; La Habana, Publicaciones Anuales de la Biblioteca Nacional José Martí, 1969-1977.
- ANUARIO del CENTRO de ESTUDIOS MARTINIANOS, La Habana, desde 1977 (hasta la fecha han aparecido 14 números).
- BALLÓN, José: Autonomía cultural americana: Emerson y Martí; Madrid, Ed. Phiegos, 1986.
- BECALÍ, Ramón: Martí corresponsal; La Habana, Editorial Orbe, 1976.

- CABALLERO, O. Armando: El primer partido revolucionario-antimperalista de la historia; La Habana, Anuarios Martinianos número 2, 1970.
- CANTÓN NAVARRO, José: Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo; La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1970.
- _____: Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí; La Habana, Anuario Martiano, número 6, 1973.
- _____: José Martí. La clase obrera y el socialismo; La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1975.
- _____: El legado de José Martí y los revolucionarios de Moncada; La Habana, Cuba Socialista, número 7, 1983.
- CENICEROS, J. A.: Martí o la tragedia como destino glorioso; México, Ed. Botas, 1974.
- CHILLOUX LAFFITA, G.: La estrategia martiniana de desarrollo económico para América Latina; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos número 6, 1983.
- CRUZ, Mary: Emerson por Martí; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, 1982.
- DILL, Hans-Otto: El ideario literario y estético de José Martí; La Habana, Instituto Cubano del Libro, Ediciones Casa América, 1975.
- ESTRADE, Paul: Un 'socialista' mexicano: José Martí; La Habana, Letras volumen II, Cultura en Cuba, ed. Pueblo y educación, 1989.
- ETTE, Ottmar: La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural; México, Cuadernos Americanos, Nueva época, VI, vol. 2, UAM, marzo-abril 1992.
- _____: Otras polémicas de Martí en México y otros detalles inéditos; México, Cuadernos Americanos, vol. 34, número 3, 1975.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto: Martí en su (tercer mundo) en: Cuba, una revolución en marcha; París, Cuadernos de Ruedo Ibérico, Suplemento 1967.
- _____: Introducción a José Martí; La Habana, Casa de las Américas, 1978.
- _____: Martí en México; México y Cuba, dos pueblos unidos en la historia; México, Centro de Investigación Científico Jorge L. Tamayo, A.C. 1992.
- FORNET-BETANCUORT, Raúl: Aproximaciones a José Martí; Aachen, Revista Concordia, 1988.
- _____: Martí (1853-1895); Madrid, Ed. del Orto, 1998.
- GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely: Cultura de resistencia y liberación en el proyecto revolucionario martiano; La Habana, Islas número 136, Ed. Félix Varela, 2003.
- GONZÁLEZ CALZADA, Manuel Pedro: Fuentes para el estudio de José Martí; La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1950.
- _____: Antología crítica de José Martí; México, Ed. Cultura, 1960.
- _____: Indagaciones martianas; La Habana, Universidad Central de las Villas, 1961.
- _____: Crecimiento y revelación de José Martí; México, Cuadernos Americanos, número 172, 1970.

- _____: Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880-1895); San Juan de Puerto Rico; Ed. Universitaria, 1974.
- _____: José Martí (prólogo a unas cartas); México, Consejo editorial del gobierno del Estado de Tabasco, 1891.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo: Humanismo Práctico y Desalienación en José Martí; en *Filosofía en América Latina*; La Habana, ed. Félix Varela, 1998.
- GUEVARA, Ernesto Che: Martí está vivo; La Habana, Revolución y Cultura, número 116, 1982 (discurso pronunciado el 28 de enero de 1960).
- HART DÁVALOS, Armando: José Martí y el equilibrio del mundo; México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Camila; PORTUONDO, José Antonio; GARCÍA del CUETO, Mario; ALVARZ GARCÍA, Imeldo: el periodismo en José Martí; La Habana, editorial Orbe, 1977.
- HERNÁNDEZ, José María: Política y militarismo en la independencia de Cuba 1868-1933; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1984.
- HIDALGO PAZ, Ibrahim: Patria: órgano del patriotismo virtuoso y fundador; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 5, 1982.
- _____: Antianexionismo y antiimperialismo de Patria; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 6, 1983.
- _____: Los primeros veintidós años en la vida de José Martí; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 7, 1984.
- _____: Facetas inexploradas del Manifiesto de Montecristi; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 9, 1986.
- _____: Incursiones en la obra de José Martí; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989.
- IBARRA, Jorge: José Martí, dirigente e ideólogo revolucionario; México, Ed. Nuestro Tiempo, 1981.
- _____: José Martí y el socialismo; La Habana, Anuario del Centro de Estudios Martianos, número 8, 1985.
- JIMÉNEZ-GRULLÓN, J.I.: La filosofía de José Martí; Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 1960.
- JIMÉNEZ M. Onilda: La mujer en Martí; Miami, Ed. Universal, 1999.
- JORRÍN, Miguel: Martí y la filosofía; La Habana, UNESCO, 1954.
- KARRAS, Bill J.: José Martí and the Pan American Conference; México, Revista de Historia de América, número 77-78, 1974.
- LE RIVEREND, Julio: José Martí: Pensamiento y Acción; La Habana, Ed. Política, 1982.
- LIMIA DAVID, Miguel: Individuo y Sociedad en José Martí. Análisis del pensamiento político martiano; Buenos Aires, Edición Academia, 1998.
- _____
- MARINELLO, Juan: Once ensayos martinianos; La Habana, UNESCO, 1964.
- _____: Sobre la poesía de José Martí; La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973.
- _____: Ensayos; La Habana, ed. Arte y Literatura, 1977.
- MARTÍNEZ BELLO: Contestaciones; La Habana, Anuario de Estudios Martianos número 6, 1983.

- MARTÍNEZ ESTRADA, E.: Martí, el héroe y su acción revolucionaria; México, Ed. Siglo XXI, 1969.
- MATAIX, Remedios: José Martí; Madrid, ed. Eneida, Colección Semblanzas, 2000.
- MESTAS, Juan E: El pensamiento social de José Martí: Ideología y cuestión obrera; Madrid, ed. Pliegos, 1993.
- MONAL, Isabel: José Martí: del liberalismo al democratismo antimperialista; México, Casa de las Américas número 76, 1973.
- NÚÑEZ Y DOMÍNGUEZ: José Martí en México; México, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1933.
- OLIVIO JIMÉNEZ, José: José Martí, Poesía y Existencia, México, ed. Oasis, 1983.
- ORTIZ, Fernando: Martí y las razas, Publicaciones de la Comisión Nacional de Actos Y Ediciones del Centenario, 1954.
- PAVÓN, Luis: Contra la falsificación de nuestra historia y la adulteración del pensamiento martiniano, La Habana, Anuario Martiniano 5, 1974.
- PAZOS, F.: Las Ideas económicas de José Martí; Madrid, Pensamiento Iberoamericano, número 10, ICI, 1986.
- PONCE SEOANE, Nyls: Los desastres naturales en la pupila y el pensamiento del mayor de los cubanos; Santa Clara, Revista de la Universidad Central de las Villas "Marta Abreu", 1996.
- PRUNA, Pedro M. Y GRACÍA GONZÁLEZ, Armando: Spencer, Darwin y el positivismo en la obra de José Martí en Darwinismo y sociedad en Cuba: siglo XIX; Madrid, CEP de la Biblioteca Nacional 1989.
- REXACH, Rosario: Estudios sobre Martí; Madrid, Nora Scholar, 1986.
- RODRÍGUEZ, C. R.: José Martí, guía y compañero; México, Ed. Nuestro Tiempo, 1981.
- RODRÍGUEZ- LUIS, Julio: Re-Reading José Martí; New York, State University of New York Press, 1999.
- ROIG de LEUCHSENDRING, Emilio: El internacionalismo antiimperialista en la obra político-revolucionaria de José Martí; La Habana, Editorial Política, 1984.
- ROJAS, Rafael: José Martí: la invención de Cuba; Madrid, ed. Colibrí, 2000.
- ROJAS GÓMEZ, Miguel: La estética de la liberación y la libertad estética en José Martí; La Habana, Islas número 136, ed. Félix Varela, 2003.
- SARDIÑA, Ricardo: Martí el poeta; Miami, Ed. Universal, 1999.
- SCHULMAN, Iván: Símbolo y color en la obra de José Martí; Madrid, Cremos, 1960.
- _____: Narrando la Nación Moderna; en José Martí: Historia ante el fin del Siglo XIX; Murcia, Universidad de Alicante y Casa de las Américas, 1997.
- SCHULMAN, I. A. Y GONZÁLEZ, M. P.: Martí, Darío y el modernismo; Madrid, Ed. Gredos, 1969.
- TORRES-CUEVAS, Eduardo, MENCÍA, Mario y BENÍTEZ, Augusto: El alma visible de Cuba. José Martí: el partido revolucionario cubano; ed. de; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1984.

- VTTIER, C.: Martí futuro; México, Cuadernos Americanos, vol. 156, número 1, 1968.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ABELLÁN, José Luis: Historia crítica del pensamiento español en 8 tomos; Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1979.
- ACOSTA, Yamandú: El Liberalismo. Las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores, en El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX, director editorial ANDRÉS ROIG, Arturo; Madrid, Trotta, 2000.
- ALLERS, Richard: Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus; London, Traditio, 1944.
- ALVAREZ de MORALES, Antonio: Génesis de la Universidad española contemporánea; Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1972.
- ARENDT, Hannah: On revolution; London, Penguin Books, 1990.
- _____: Conferencias sobre la filosofía política de Kant; Barcelona ed. Ronald Beiner, Paidós, 2003.
- ARGULLOL, Rafael: El Héroe y el Único; Barcelona, Editorial Destina, 1900.
- ARISTÓTELES: Política; Madrid, Alianza Editorial, (8ª ed) 2001.
- A.A.V.V: Diccionario de Filosofía Latinoamericana; director CERUTTI GULDBERG, Horacio; México, AUM, 2000.
- A.A. V. V.: Diccionario de la Literatura Cubana; Edición Letras Cubanas, La Habana, 1980.
- A.A.V.V: Diccionario Temático Abreviado Iberoamericano; director literario editorial: ORTIZ DE LANZAGORTA, J.L; Sevilla, R.C editores, 1989.
- A.A.V.V: Revista sobre Vico; Sevilla, Kronos, 1991-2003 (último número).
- BAUTISTA ALBERDI, Juan: Fragmento preliminar al estudio del derecho; Buenos Aires, Minor, 1984.
- BÉGUIN, Albert: El Alma Romántica y el Sueño; México, FCE, 1993.
- BELLO, Andrés: Antología de discursos y escritos; Madrid, Editorial Nacional, 1976.
- BERLIN, Isaiah: Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder and The Magus of the North; New Jersey, Princeton Univ. Press, 1960.
- _____: The Roots of Romanticism; New Jersey, Princeton Univ. Press, 1965.
- _____: Against the Current: Essays on the History of Ideas; Oxford, Clarendon Press, 1981.
- _____: The sense of Reality. Studies in Ideas and their History; London Chatto & Windus, 1996.
- _____: The first and the last; London, Granta Books, 1999.
- BERMAN, Marshall: All that is solid melts into air. The experience of modernity; New York, Simon & Schuster, 1982.
- BILBAO, Francisco: El Pensamiento vivo de Francisco Bilbao; Santiago de Chile, Ed. Nascimento, 1990.
- BONDY, Salazar: ¿Existe una filosofía de nuestra América?; México, Siglo XXI, 1968.
- BOLIVAR, Simón: Escritos políticos; México, Porrúa, 1986.

- _____: Discursos, proclamas y epistolario político; Madrid, Editora Nacional, 1981.
- BRAZ TEIXEIRA, António: Presencia y ausencia de Vico en la Filosofía Luso-brasileña; "Cuadernos sobre Vico"; Sevilla, ISSN, número 15-16, 2003.
- CANTÚN, Pedro: El socialismo mexicano; México, Fondo de Cultura Económica, (4ª) 1999.
- CASIRER, Ernest: Individuo y Cosmos en la filosofía del renacimiento; Buenos Aires, Emecé editores, 1951.
- _____: The Renaissance Philosophy of Man; edited by E. Cassirer, P. O. Kristeller & J. H. Randall; Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
- _____: Symbol, myth, and, Culture; New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- COLLINGWOOD, R. G.: The Idea of Nature; London, Oxford University Press 1960.
- COLMEIRO, Manuel: Historia de la economía política en España; Madrid, Fundación Banco Exterior, 2 vols., 1988.
- CONTRERAS, Francisco J.: Las raíces del Verstehen en Vico y Herder; "Cuadernos sobre Vico"; Sevilla, ISSN, número 15-16, 2003.
- CRUZ CRUZ, Juan: Hombre e Historia en Vico; Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982.
- DARÍO, Rubén: El triunfo de Calibán en El Tiempo; Revista Iberoamericana, México, nº184-185, 1998.
- DÍAZ, Elías: La filosofía social del Krausismo español; Madrid, EDICUSA, 1973.
- EDELSTEIN, Ludwin: The Idea of Progress in Classical Antiquity; The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1987.
- EMERSON, Ralph Waldo: The Complete Works of Ralph Waldo Emerson; Boston, 12 vols., Houghton Mifflin, 1903-1904.
- _____: The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson; Cambridge, ed. William H. Gilman, 16 vols., Harvard University Press, 1960-1982.
- _____: Emerson: The Portable; edited by Carl Bode; London, Penguin, 1982.
- _____: The Letters of Ralph Waldo Emerson; New York, 8 vols., Columbia University Press, 1939-.
- _____: Ralph Waldo Emerson: essays and lectures; New York, The Library of America, 1984.
- _____: The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson; Columbia, 4 vols., University of Missouri Press, 1989-1992.
- EMERSON, Ralph Waldo: Nature and Other Writing; Boston & London, Shambhala 1994.
- _____: The Portable (1803-1882); London, ed. Penguin, 1981.
- _____: Ralph Waldo Emerson: A critical edition of the Major Works; Oxford; edited by Richard Poinier, Oxford University Press, 1990.
- ELORZA, Antonio y HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: La guerra de Cuba (1895-1898); Madrid, Alianza ed., 1995.
- ERGANG, Robert R.: Herder and the Foundations of German Nationalism; New York, Simon & Schuster, 1988.

- FAUSTINO SARMIENTO, Domingo: Facundo; Madrid, Cátedra, 1997 (3ªed.).
- FERRATER MORA, José: Diccionario de filosofía (5 tomos); Barcelona, Editorial Akal, 7ªed. 1994.
- FLORES, Juan: Insularismo e Ideología Burguesa en Antonio Pedreira; La Habana, Casa de las Américas, 1979.
- FONER, Philip S: La guerra hispano/cubano/americana y el nacimiento del imperilismo norteamericano 1895-1898; Madrid, trad. del inglés Bodelón Velasco, AKAL, 1975.
- FORNET-BETANCUORT, Raúl: Intercultura y Globalización; San José, IKO-DEI, 2000.
- GADAMER, Hans Georg: La dialéctica de Hegel; Madrid, Ed. Cátedra, 1994.
- GALLEGÓ, José-Andrés y GARCÍA AÑOVEROS, Jesús Mª: La iglesia y la esclavitud de los negros; Navarra, Eunsa, Universidad de Navarra, 2002.
- GARAVAGLIA, Carlos Juan (recopilador): Modos de Producción en América Latina; México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.
- GARCÍA, Jesús: Africa en Venezuela. Piezas de Indias; recopilador e interpretación documental y bibliográfica; Venezuela, Cuadernos Lagoren, 1990.
- GUEVARA, Ernesto "Che": Los dispositivos en la Flor. Cuba: Literatura desde la revolución; recopilación de textos por DESNOES, Edmundo; ediciones del Norte, Hanover, 1981.
- GIL CREMADES, Juan José: El reformismo español, krausismo, escuela histórica, neotomismo; Barcelona Ariel, 1989.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan: Apología [de J. Ginés de Sepúlveda contra Fray B. De las Casas y de Fray B. de las Casas contra J. Ginés de Sepúlveda], trad. Angel Losada; Madrid, Ed. Nacional, 1975.
- Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios, trad. Angel Losada; Madrid, ed. Instituto Francisco de Vitoria, 1984.
- GINER DE LOS RÍOS, Francisco: Obras Completas (20 tomos); Madrid, La Lectura y Espasa- Calpe, 1916-1936.
- GONZÁLEZ CASANOVA: Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina; México, Siglo XXI editores, 1979 (9ª ed, 1991).
- GONZÁLEZ, José María: Del artesanado al socialismo; México, S.E.P., 1974.
- GRAZIANI, Giovanni: América Latina, Imperilismo y Subdesarrollo; México, Editorial Diógenes, 1973.
- HAACK, Susan: Filosofía de las Lógicas; Madrid, ed. Cátedra, 1978.
- HABERMAS, Jürgen: Perfiles filosóficos-políticos; Madrid, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, 1984.
- _____: Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe; Revista Praxis Internacional, nº 12.
- _____: Más allá del estado nación; Madrid, Trotta, 1997.
- HALPERIN DONGHI, Tulio: Historia Contemporánea de América Latina; Madrid-México, Alianza Editorial, 1987.
- HEGEL, G.W.F: Escritos de juventud; México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HEIDEGGER, Martin: Introducción a la Metafísica; Barcelona, Gedisa, 1999.
- HENNESY, C.A.M: The Federal Republic in Spain. Pi Maragall and the Federal Republican Movement, 1868-1874; Oxford, Claredon Press, 1962.

- HERDER, Johann Gottfried: Otra Filosofía de la Historia, en *Obras Selecta*; Madrid, ediciones Alfaguara S.A., prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas Ribas, 1982.
- HIPÓCRATES: Airs, Waters, Places in II Volumes; London, W. Heinemann LTD, 1962.
- HOBBS, Thomas: Leviatan; London, George Routledge and Sons, 1885.
- _____: The Collected Works of Thomas Hobbes, 12 vols.; London, Collected and Edited by Sir William Molesworth, Vol.I; Routledge, 1994.
- HUIZINGA, Johan: Mens and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance; London, Eyre & Spottiswoode, 1960.
- _____: Hombre e ideas de la historia de la cultura; Barcelona, Compañía General Fabril, 1960.
- HUMBOLDT, Alexandre Von: Ensayo político sobre el reino de la Nueva España; México, F.C.E., 1941
- _____: Kosmos: Sketch of a Physical Description of the Universe, Vol. I-IV, translated by E.Sabine, London, Seventh ed., Longman, 1849.
- _____: Obras Completas en 6 vol.; Madrid, ed. Gaspar y Roig, vertido al castellano por Bernardo Giner y José de Fuentes, 1874-1878.
- _____: Cuadros de la Naturaleza; México, Siglo XXI Editores, 2004.
- _____: Cosmos; Barcelona; Ediciones del Serbal, traducción de Manuel Crespo del texto inglés de Douglas Botting, 1995.
- IBARGÜENGOITIA, Antonio: Suma Filosófica Mexicana; México, editorial Porrúa, 2000.
- JAHANBEGLOO, Ramin: Conversations with Isaiah Berlin; London, Phoenix Press 1991.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio: El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza; Madrid, ed. Cincel, 1986.
- KANT, Immanuel: Introducción a la Teoría del Derecho; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.
- KIRK, G.S., RAVAN, T.E. y SCHOFIELD, M.: Pensamiento Pre-Socrático; Madrid, ed. Gredos, 1970.
- KOEPKE, Wulf (editor): Johann Gottfried Herder: language, history, and the Enlightenment; Michigan, Thomson-shore, 1990.
- KOLAKOWSKI, Leszek: Modernity on Endless Trial; Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- LABRA, de José: El problema Colonial Contemporáneo; Oviedo, Universidad de Oviedo, Colección Clásicos, 1998.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A.: Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias; "Cuadernos sobre Vico"; Sevilla, ISSN, número 3, 1993.
- LILLA, Mark: G.B. Vico. The Making of an Ant-Modern; London, Harvard University Press, 1994.
- LÓPEZ CÁMARA, Francisco: La génesis de la conciencia liberal en México; México, UNAM, 1988.
- LÓPEZ MORILLAS, Juan: El krausismo español: perfil de una aventura intelectual; México, FCE, 1956.
- _____: Krausismo: estética y literatura; Barcelona, ed. Lumen, 1973.

- MANNHEIM, Karl: Ideología y Utopía; Madrid, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed. 1941.
- MARCUSE, Herbert: Razón y Revolución; Madrid, Alianza Editorial, 12ª ed. 1999.
- MARIÁTEGUI, José Carlos: Siete ensayos sobre la realidad peruana; Lima, ed. Era, 1977.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo: La Patria del Criollo; México, F.C.E., 1998.
- MARX, Karl: Obras Completas de Marx y Engels (40 tomos); ed. dirigida SACRISTÁN LUZÓN, Manuel; Barcelona, Crítica, 1976-1980.
- _____: Simón Bolívar, ed. comentada; Madrid, Sequitur, 2001.
- MENÉNDEZ y PELAYO, Marcelino: La historia de los heterodosos españoles, Obras Completas (tomo VI); Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 2ª ed., 1917-1944.
- MICHAEL, John: Emerson and Skepticism: the cipher of the World; London, The Johns Hopkins University Press, 1988.
- MIRÁNDOLA, Pico della: De la Dignidad del Hombre; Madrid, Editora Nacional, 1984.
- MIRO QUESADA: Impacto de la Metafísica en la Ideología Latinoamericana; Perú, Universidad de Perú, 1983.
- MISTRAL, Gabriela: Escritos políticos; Chile, selección, prólogo y notas de Jaime Quezada, Tierra Firme, 1994.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barón de: Del espíritu de las leyes; Madrid, trad. M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, 1980.
- MOORE, G.E.: Principia Ethica; Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (1ª ed. 1903).
- MYERSON, Joel: A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson; Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José: Obras Completas; tomos I-XII, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, ed. revisada 1989.
- _____: Meditaciones del Quijote; Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, 1981.
- OVIDIO: Metamorfosis; Madrid, Cátedra, 1997.
- PERRIGO CONGER, George: Theories of Macrocosmos in the History of Philosophy; New York, Princeton Press, 1922.
- PESET, Mariano y José Luis: La universidad española. Despotismo Ilustrado y Revolución liberal (siglos XVIII y XIX); Madrid, Taurus, 1974.
- PI y MARGALL, Francisco: Introducción a la historia de España en el siglo XIX; Barcelona, vol. VII, 1902.
- RALPH, Rusk: The Life of Ralph Waldo Emerson; New York, Scribner, 1949.
- RÄTZEL, Friedrich: The laws of spatial growth of State; Chicago, Ed. Aldine, 1992.
- REISS, Hans: Kant's political writing; London, Cambridge U.P., 1980.
- REYES, Alfonso: Ensayos sobre la inteligencia americana: antología de textos filosóficos; Madrid, Tecnos, 2002.
- RICHARDSON, Robert D.: The mind on fire; California, University of California Press, 1995.
- RÍOS, Fernando de los: Reflexiones en torno al sentido de la vida; La Hababan, Ed. Librería Martí, 1953.
- RUSKIN, John: Modern Painters; Vol. I-VI, London, Elder Smith and Co., 1856.

- SCHOFIELD, Malcolm & STRIKER, Gisela: *The Norms of Nature*; New York, Cambridge University Press, 1987.
- SERVANDO TERESA de MIER, Fray: *Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier*; México, El Colegio de México, 1944.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José M.: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. Notas sobre el tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX; "Cuadernos sobre Vico"*; Sevilla, ISSN, número 1, 1991.
- SIERRA, Justo: *Obras Completas del maestro Justo Sierra* en 13 volúmenes; México, Imprenta Universitaria, 1956.
- SNYDER, Louis: *Encyclopedia of Nationalism*; London, St. James Press, 1990.
- TALAMANTES, Melchor de: *Documentos Históricos mexicanos*, tomo VIII, recopilador GARCÍA, Genaro; México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología de México 1920 (facsimilar 1985).
- TAYLOR, Charles: *Hegel y la Sociedad Moderna*; México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- _____: *Philosophy in an Age of Pluralism*; Cambridge, University Press, 1994.
- TINDALL, George B. and SHI, David : *America: A Narrative History*; New York, Norton, 1989.
- TOLEDO SANDE, Luis: *Ideología y practica en José Martí*; La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1982.
- UNAMUNO, Miguel: *Obras Completas*; Madrid, Escelicer, 1966.
- UREÑA, Enrique M.: *Krause, Educador de la Humanidad*; Madrid, Unión Editorial, 1991.
- VASCONCELOS, José: *La raza Cósmica*; México, Espasa Calpe Mexicana, 1995, 18a
- VICO, Giambattista: *Opere* (8 tomos); Bari, traducción dirigida por F. Nicolini, 1914-1941.
- _____: *Vico y el pensamiento contemporáneo*; compilación de textos TAGLIACOZZO, Giorgio, MOONEY, Michael y VERCEN Donal; México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____: *Vico y Herder: ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y nacimiento de Herder*; Buenos Aires, ed. Gaviota, 1948.
- VILLORO, Luis: *Los grandes momentos del indigenismo en México*; México, Colegio de México, 1950
- VOLTAIRE: *Diccionario Filosófico*, Tomos I-II; Madrid, Enciclopedias del Tercer Milenio, 1995.
- WASHINGTON, Booker & DUBOIS, W. E.B.: *The Negro in the South. His economic progress in relation to his moral and religious development*; New York, Carol publishing Group, 1970.
- WILSON ALLEN, Gay: *Waldo Emerson: A Biography*; New York, Viking, 1981.
- WOOLF, Virginia: *Books & Portraits*; London, The Hogarth Press, edited by Mary Lyon, 1977.
- ZAVALA, Iris M.: *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*; Bloomington, Indiana University Press 1992.
- ZEA, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*; México, Siglo XIX ed., 18ªed. 2001.
- _____: *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*, en: *Ideas en torno de Latinoamérica* (2 tomos); México, UAM, 1986.

- _____: América como Conciencia; México, Cuadernos Americanos, UNAM, 1972.
- _____: La filosofía Latinoamericana; México, EDICOL, 1976.

REUNIDO EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS LA CALIFICACION DE Sobresaliente con laude
EN LA CIUDAD DE, 21 de octubre de 2006

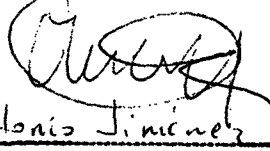
EL PRESIDENTE,



FDO.: José Luis Mos Gascón

PRIMER VOCAL,

EL SECRETARIO,



FDO.: Antonio Jiménez

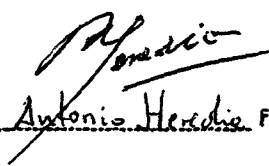
SEGUNDO VOCAL,

TERCER VOCAL,

FDO.: Raúl Farnet



FDO.: Antonio Heredia



FDO.: Ángela Sánchez-Ley

